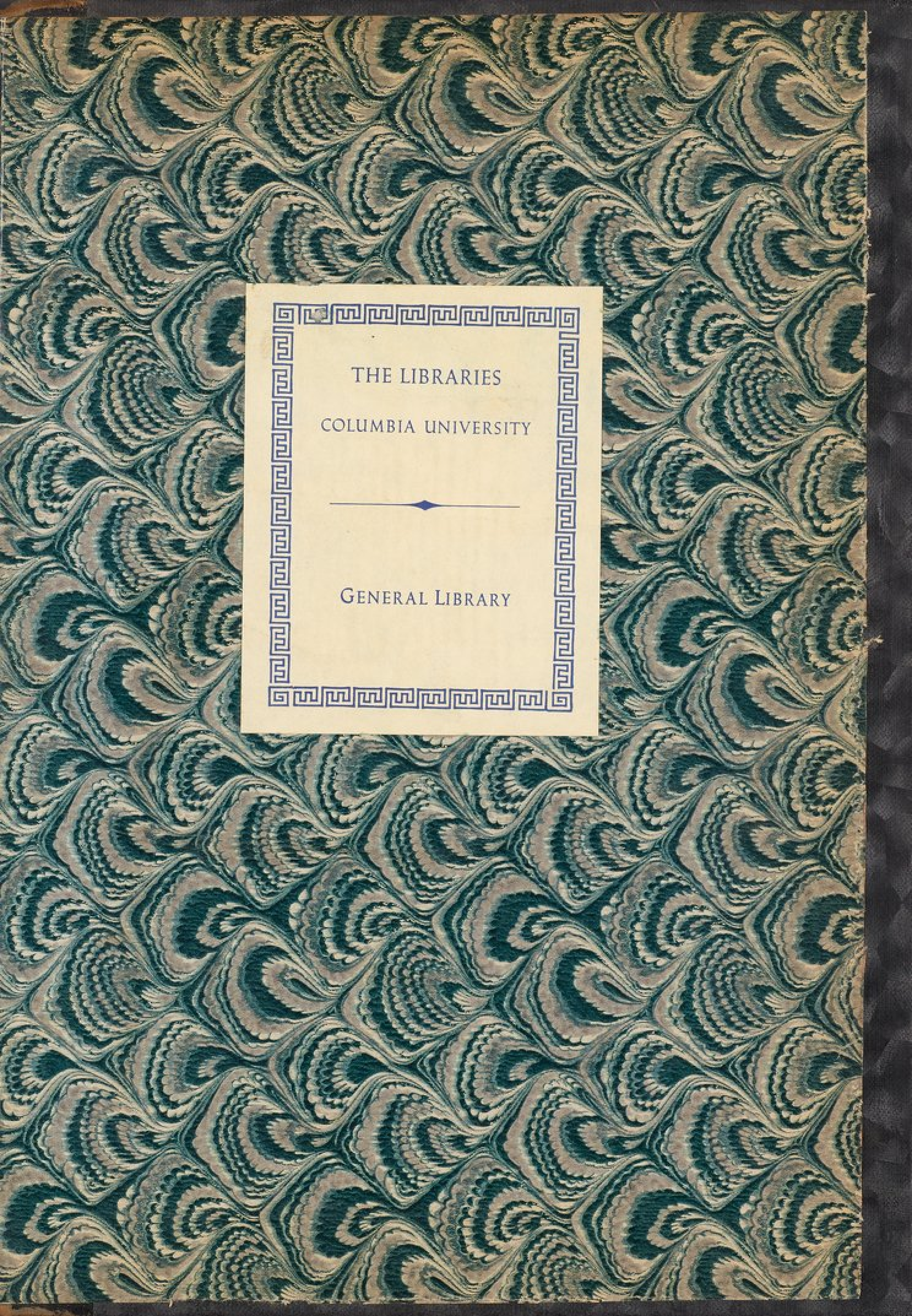
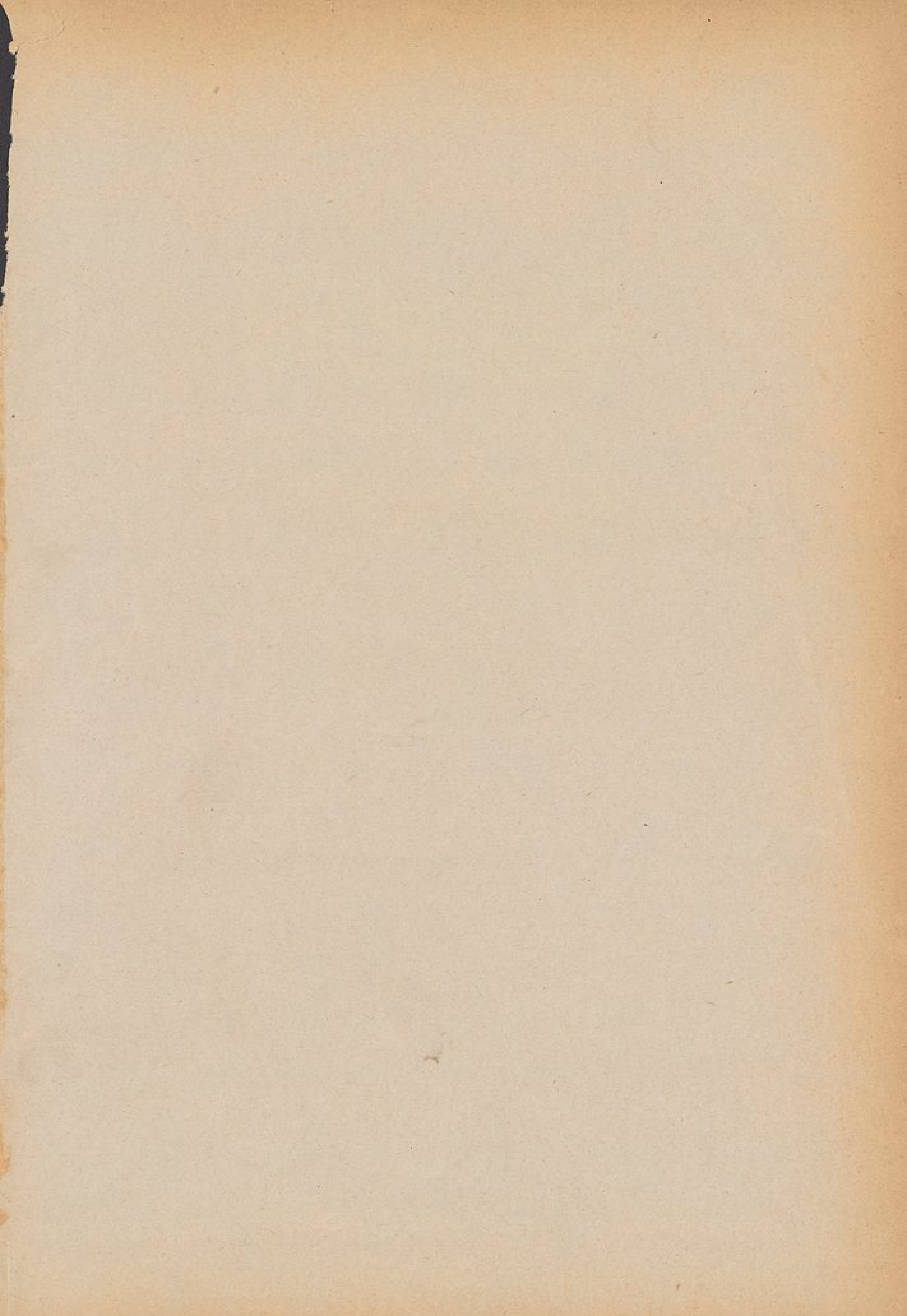



THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY
GENERAL LIBRARY





fwz71 84

الجزء الثالث من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدجعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ ه‍ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المقصد السابع ﴾ الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد أثبته امام الحرمين أولا والقاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة) فانه أول من قال بالحال (وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شيء من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان أريد نفى ذلك) أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان أريد معنى آخر) بأن يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا (لم يكن النفى والاثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين الى معني واحد فيكون النزاع لفظيا) لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذى أحسبهم) أي أظنهم (أرادوه حسبانا يتاخم اليقين) أى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بأن يحاذى بها أمر في الخارج (فسموا

(قوله لما عرفت ان الموجود الخ) والاظهر الاخصر وبطلانه ضرورى ان أريد بالموجود ماله تحقق وبالمعدوم ماليس كذلك اذ لاواسطة بين النفى والاثبات وان أريد معني آخر يكون النزاع لفظياً

[قوله فان أريد نفى ذلك فهو سفسطة) لاحاجة الى هذه المقدمة وانما ذكرها لمجرد الاستظهار والمبالغة

(قوله يتاخم اليقين) فى تاج البيهقى المتاخمة حد زميني بزميني بيوسته شدن وفي القاموس ديارنا تتاخم ديارکم أى تحادها وكذا فى الاساس فقد ظهر انه زل فيه اقدام الناظرين فبعضهم غيروا المعنى وبعضهم صحفوا اللفظ بالنون أو الفاء بدل التاء

(قوله يتاخم اليقين) سماعنا من الاستاذ المحقق يتاخم بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ماذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين والمقصود قربه منه لاالوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون من النخم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر فى الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من المفاخمة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى

تحققها وجوداً وارتفاعها عدما و) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لا موجودة ولامعدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا ننازعهم فى المعنى ولا في التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل أيضاً أن النزاع لفظي قيل قد أسقط المصنف هذا هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس فى عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهان * الاول الوجود ليس موجوداً والا لزاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في

(قوله لا موجودة) لعدم مايحاذيها فى الخارج ولا معدومة لامتناع وجودها مع كونها صفة لما هي موجودة فى الخارج وبهذه الزيادة اندفع البحث الذي ذكره الشارح بقوله مع ان الامتناع والذوات المتصفة به الخ وكذا لو أريد بالمفهومات المفهومات الوجودية أى ماليس السلب داخلا فيها فانهم لايقولون بأن كل ماهو معقول ثان فهو حال

(قوله مع ان الامتناع الخ) أورد على ماقاله المصنف شارح المقاصد ثلاث ايرادات أحدهاماذكره الشارح وثانيها ان الحال حينئذ أبعد عن الوجود من العدم لما انه ليس له تحقق ولا إمكان تحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الموجود ولذا جوزوا كونه جزء الموجود وثالثها انه ينافى ما ذكروه فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق تبعاً لغيره ولما كان دفعهما ظاهرا لان كونه أقرب من حيث حصول التحقق التبعي له فى الخارج لاينافى كونه أبعد من حيث التحقق بالاستقلال لم يتعرض لهما

(قوله حجة المثبتين للحال) أى للامر الذي ليس موجودا اصالة ولا معدوما مع كونه موجودا بالتبع سواء قيل انه واسطة بين الموجود والمعدوم أولا فلا يرد انه لاوجه للاحتجاج بعد ماقرر ان النزاع بين الفريقين لفظى لان النزاع اللفظى انما هو في القول بالواسطة وعدمه وأما فى ثبوت المفهوم الموجود بالتبع فالنزاع معنوي

(قوله ليس موجودا) أى استقلالا وانما ترك التصريح به لان القائلين بالحال لايطلقون الموجود الا على الموجود بالاستقلال

(قوله والا لزاد وجوده على ذاته) بخلاف ماذا قلنا انه موجود بالتبع اذ لا وجود قائما به حتى يقال انه زائد عليه

(قوله مع أن الامتناع الخ) واذا لم يعد من الاحوال بناء على أن المعتبر فى الحال أن يكون الموصوف

الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولا معدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجوداً بأمر زائد ينضم اليه

(قوله وتسلسل وجود بعد وجود) والتسلسل فى الامور الموجودة محال

(قوله والا اتصف الشئ بنقيضه) أي بما صدق عليه نقيضه على مافي شرح المقاصد بناء على ان العدم ليس نقيضاً للوجود عند مثبتي الحال وحمله على اعتقاد الخصم ينافي كونه حجة للمثبتين

(قوله ووجوده نفسه) يعنى كل أثر يترتب على قيام الوجود فى سائر المفهومات يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ولا يلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى مايقوم به والواجب مايستغني فى الموجودية عن الغير والدلائل المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود فى الممكن لاتجرى فى الوجود اما الاول فلأنا لانسلم ان الوجود من حيث هو يقبل العدم وأما الثانى فلأنا لانسلم انا نعقل الوجود مع الشك في الوجود وأما الثالث فلأنا لانسلم افادة حمل الوجود على الوجود وأما الرابع فلأن كون وجود الوجود نفسه لاينافى كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذي ذكره آنفا أن اشتراك فى الموجودية لايقتضى زيادة الوجود عليه ذاتا انما يقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته المخصوصة وان كان هذا المفهوم منتزعا من نفسه فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

به من شأنه أن يعرض له الوجود أو على أن يقيد بما لايقتضى عدمه يخرج عن التقسيم اذ لايندرج فى الحال ولا فى الموجود ولا في المعدوم مطلقا وذا باطل متفق على بطلانه

(قوله والا اتصف الشئ بنقيضه) ظاهر كلامه يشعر بأن المراد بالنقيض نفس العدم فكأنه انما سماه نقيضاً للوجود بناء على اعتقاد الخصم لاعلى اعتقاد المستدل نفسه أعنى مثبتي الحال لجواز ارتفاعهما عندهم ولو قال بمنافيه لكان أسد ويمكن أن يبني كلامه على أن اتصاف الشئ بمنافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله فى الجواب بأن يقال الوجود عدم لايخلو عن نوع إباء عن هذا التوجيه هذا فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشئ بنقيضه اتصاف الوجود باللا موجود قلت له أن يقول هذا بناء على وهم أن الكاتب من صدر عنه الكتابة لاماحصل له والا فهو صادق عليها والحق أن معنى الصفة هو الثانى كالمائت والمنكسر والحسن وغيرها لايقال ثبوت الشئ للشئ يستدعى المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غير مفيد

(قوله قلنا موجود ووجوده نفسه) فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجباً والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لاالزيادة فى الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية تكفى في انقطاع التسلسل كما لايخفى على المتأمل قلت قوله فان كل مفهوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات أو الكلام فيه

وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته أصلا (فلا يتسلسل أو معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال) مثلا (الوجود عدم أو الموجود معدوم أما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه) كالسواد

(قوله وامتيازه عنها الخ) جواب عن قوله لانه يشارك الموجودات في الموجودية الخ يعني سلمنا انه يشارك الموجودات في الموجودية لكن لانسلم انه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده بل امتيازه بقيد سلبي فلا تلزم الزيادة فما قيل يمكن أن يكون امتيازه عنها بخصوصية ذاته لامدخل له في هذا المقام لان الكلام ليس في امتياز ذاته عن سائر المفهومات بل في امتيازه عن سائر المشاركات في الموجودية ؛

(قوله بهو هو) على ماهو المتعارف بأن يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم اجتماع النقيضين فيما صدق عليه الموضوع وأما الحمل الغير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو اللامفهوم مفهوم والجزئي كلي واللاشيء شيء وقد مر ذلك

(قوله بالنسبة) بأن يقال ذو هو والاشتقاق بأن يشتق منه مايحمل مواطأة

وأما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت في الكل هذا وقد يعترض بأن الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك في المغايرة بينهما وبأن صفة الشيء هي المقارن الزائد ولذا يتأخر فكيف يكون نفسه وأنت اذا تذكرت ماسبق منا في تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليتذكر

(قوله وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته) فان قلت عدم العروض لايصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شيء أصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع عليهم على أن الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن أن يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته تعالى

(قوله أو الموجود معدوم) قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان أريد الموجود المطلق فمعدوم أو الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان أريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان أريد بمعنى انه نفس وجوده فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود ولا يخفى عليك أن ماذكره لايلائم شيئاً عن الاصل فليتأمل

القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضا أن الوجود ذو لا وجود * الوجه (الثانى السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتاز به) عنها (وهو قابضية البصر فرضاً) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذى هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التى هي فصولها عسير جداً (فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزءين بالآخر والا لم يلتئم منهما

(قوله فلابعد في أن يصدق) لااجتماع للنقيضين فيه لان أحد النقيضين صادق على افراده والآخر على مفهومه

(قوله الثانى الخ) خلاصته الاستدلال بذاتيات الاعراض فانها ليست موجودة استقلالا والا لزم قيام العرض بالعرض ولا معدومة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم مع انها صفة لموجود هو ذلك العرض ان أريد بالصفة في تعريف الحال مايحمل على الشيء ومحله ان أريد بها مايقوم بالشيء فان قيام الاعراض قيام ذاتياتها ووجودها وجودها تبعاً

(قوله فرضاً) ظاهر عبارة المتن وبيان الشارح تعلقه بقوله وهو قابضية البصر ووجه تخصيص الفرض بها مع ان الاطلاع على الذاتيات مطلقا عسير كما أشار اليه الشارح بقوله فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الخ حيث أطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيات التى هي الفصول عطف الخاص على العام اهتماما بشأنه لكون الكلام فيه هو أن كون اللونية جنس السواد مما وقع عليه الفرض من القوم فلا حاجة الى اعتبار فرضه بناء على ماقالوا من أن الكيف جلس عال تحته الكيفية المحسوسة ثم تحته الكيفية المبصرة ثم تحته اللون ثم تحته أنواع الالوان

(قوله والا لم يلتئم الخ) فيه ان عدم قيام أحد الجزءين بالآخر لايستلزم عدم التئام حقيقة واحدة وحدة حقيقة اذ اللازم فى التئامها هو احتياج بعض الاجزاء الى بعض وهو غير منحصر في قيام أحدهما بالآخر لجواز الاحتياج بوجه آخر كأن يكون قيام أحدهما بالمحل مشروطا بوجود الآخر

(قوله فرضا) الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا أعنى تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ عسر الاطلاع على ذاتيات الحقائق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجلس أيضاً وأماقول الشارح في بيانه وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد بنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية فى دون الفصلية كما هو المشهور فى كثير من الحقائق

(قوله والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة الخ) لقائل أن يقول يجوز أن يكون الاحتياج بين الجزءين

حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسنبطله وان عدما) معا (أو أحدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال) بديهة (قلنا نختار أنهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم بانه محال وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة) أي نقول هما

(قوله قلنا نختار الخ) سيجيء ان المذاهب في تركب الماهية عن الاجزاء المحمولة ثلاثة أحدها انها صور لشيء واحد بسيط فلا تغاير في الخارج لامن حيث المفهوم ولامن حيث الموجود ثانيها انها صور لامور متعددة موجودة بوجود واحد في الخارج فالتغاير بينهما فى الخارج بحسب المفهوم لابحسب الوجود ولاباعتبارين ثالثها انها صور لامور متعددة من حيث المفهوم والوجود الا انها لما حصلت بينها هوية واحدة خارجية صح الحمل بخلاف الاجزاء الخارجية فالجواب الاول مبنى على المذهب الثالث والجواب الثاني بمنع الملازمة يصح على المذهبين الا أن الشارح حمله على المذهب الاول حيث قال انهما فى الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا مع انه لاحاجة الي اعتبار الاتحاد ذاتا فى الجواب لانه مختار المصنف وهو الذي سيزيده شرحا وليصح ترتب السؤال الآتي بقوله فان قيل الخ فانه على الذهب الثاني لايلزم مطابقة الصورتين المتغايرتين للبسيط فى الخارج كما لايخفى

(قوله أو نمنع الملازمة الخ) كان اللائق تقديمه على منع بطلان التالى الا انه أخره لتعلق الابحاث الآتية به

بأن يتوقف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر به من غير أن يقوم أحدهما بالآخر وأيضاً لو تم هذا لدل على قيام أحد الجزءين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال أيضاً فيلزم الفساد الذى يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا أن يقال قيام أحد الجزءين بالآخر لالتئام الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين أو يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز ومثبتو الاحوال لايفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزامياً لكن الشارح صرح فى حواشى التجريد بأن القيام عندهم أيضاً مفسر بما ذكر لاباختصاص الناعت ويمكن أن يدعى أن المفسر بما ذكر قيام الموجود لامطلق القيام لان التحيز مطلقا تبع الوجود عندهم كما أشير اليه في الدرس السابق

(قوله وان عدما معا أو أحدهما] لفظة معا عبارة الشارح ذكرها تنبيها على ماهو حق العبارة لان فى كلام المصنف عطفا على المرفوع المتصل من غير تأكيد هذا وقد يقال كما أن تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما محال أيضاً فان العقل لايفرق بينهما في الاستحالة والجواب أن الحال لكونه متجاوزاً فى التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد أيضاً وانما العجب منهم كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع أن يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود بل أخص منه فتأمل

(قوله أو نمنع الملازمة) الاولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع أيضاً الا انه أخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر

موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجوداً ولا تمايز فى الخارج حتي يقوم أحدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هو لون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) أي بالشئ الاول الذى هو اللون أو يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) أى السواد (لون ذلك اللون بعينه) فى الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز فى الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه) حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تمايز فى الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد أمراً واحداً في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل فى الذهن فقط (يلزم أن يكون للبسيط فى الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط أعني صورتي اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدي المتغايرتين اياه ينافى مطابقة الاخرى له بديهة (قلنا لانسلم استحالته) أي استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمك بذلك) أى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك (لإلفك بالصور

(قوله لانهما فى الخارج الخ) فان عاد المعلل وقال المراد بقوله فان وجدا وجد كل واحد بوجود على حدة نمنع الملازمة الثانية بأن نقول لانسلم انهما اذا عدما أو عدم أحدهما أى لم يوجد استقلالا لزم تقوم الموجود بالمعدوم لجواز أن يوجدا بوجود واحد أونمنع حصر الترديد في الشقين ولو حمل قول المصنف أو نمنع الملازمة على منع ملازمة الشرطية الاولى والثانية بناء على أن التمايز بينهما ذهني فهما موجودان بوجود واحد لابوجودات متعددة انسد باب عود المعلل ويكون لتأخير منع الملازمة وجه آخر وهو تعلقه بالملازمتين بخلاف منع بطلان التالى فانه متعلق بتالى الملازمة الاولى

(قوله قلنا الخ) حاصل الجواب ان الممتنع مطابقة الصورتين الخياليتين أى الصورتين المتغايرتين فى المقدار والشكل ووضع الاجزاء لامر واحد لان مطابقتهما له يستلزم مطابقتهما فى المقدار والشكل والوضع وأما مطابقته للصور العقلية أى المجردة عن المادة ولواحقها لأمر واحد فليس بممتنع اذ مطابقتها اياه عبارة عن كونها منتزعة عن نفسه بحيث لو فرضت تلك الصور متشخصة بتشخصه كانت عين ذلك الامر ولو فرض حصول ذلك الامر فى الذهن بعدحذف مشخصاته كان عين تلك الصور الاأن المصنف زاد فى الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث لايبقى فيه اشتباه ثم لما كانت تلك الصور منتزعة من نفسه كان يقوم ذلك الامر في الذهن بتلك الصور فكانت اجزاء ذهنية فما قيل ان تسميتها اجزاء مجرد اصطلاح لكونها منتزعة من نفس الشئ ليس بشئ

(قوله أو يقوم الاول بذلك الآخر) وجه الاحتمال الاول أي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نعتا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس

الخيالية كالنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى أن الحال فى الاجزاء العقلية كذلك (ولو علمت أن هذه الصور) التى هى الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) أى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله (من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) أي فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) أى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله ولو علمت (أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيداً فارتسم فيها أو فى بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (أخرى تطابقه وبنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افراداً كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيداً وبني نوعه (و) ان تعقل صورة (أخرى تشاركها)

(قوله من مشاهدة جزئيات) أي احساسها

(قوله والتنبه الخ) يعنى أن النفس الناطقة بتوسط القوة المتصرفة تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض وتنبه بسبب تلك الملاحظة لما به المشاركة بينهما وما به المباينة فى ضمن تلك الصور الخيالية فيوجب ذلك التنبه لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صورة ما به المشاركة والمباينة مجردة عن اللواحق التى كانت مكتنفة بها فى الخيال بحيث تطابق تلك الصور لما فى ضمن تلك الصور الخيالية ولما فى غيرها بل للافراد المقدرة أيضاً وبما حررنا لك اندفع ما تحير فيه الفضلاء من انه ان أريد بالتنبه للمشاركات والمباينات بتنبه نفس المشاركة والمباينة فهو متأخر عن حصول ما به المشاركة وما به المباينة وان أريد بها تنبه ما به المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية وعلى التقديرين لايكون شرطاً لحصول استعداد فيضان الصور العقلية فانه مبنى على عدم الفرق بين ملاحظة ما به المشاركة والمباينة في ضمن الصور الخيالية وبين حصولهما مجردين عن العوارض الشخصية في النفس وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشى حاشية المطالع زيادة تفصيل

(قوله ولو علمت أن هذه الصور الخ) فان قلت خلاصة كلامه أن امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو فى الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافى ما اشتهر بينهم من أن الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو أخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لامنافاة لان المنتزع منه لما كان بسيطاً فاذا أخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية أعنى صورة البسيط

أي تشارك ذلك الشخص وأشبه بتأويل الهوية الشخصية (فيها) أي في تلك الصورة الاخرى (المشاركون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس أيضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد السابع * (في تعريفات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين * (الاول انهم قسموه) أي الحال (الى معلل أي بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تعلل المتحركية بالحركة) الموجودة القائمة بالمتحرك (و) تعلل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ماذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل أن تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه أن الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات

(قوله جوز أبو هاشم الخ) سيجيء في الالهيات أن الجبائي قال ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في تمام الحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الواجبية والحيية والعالمية والقادرية وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالوهية

(قوله فكيف اشترط الخ) أي المصنف والحال انه في بيان قسمة الحال عند مثبتيه مطلقا

(قوله لعل هذا الاشتراط عند غيره) الذين لايجوزون تعليل الحال بالحال فالمصنف جري على مذهب أكثرهم وترك مذهبه لعدم الاعتداد به

(قوله وقد نقل عنه الخ) قيل انه جواب مبتدأ تقريره أن المنقول عنه يدل على اختصاص الحال المعلل بالحياة وما يتبعها ولا حياة عنده لذاته تعالى لنفيه الصفات الزائدة فالتجويز المذكور ممنوع صحته وفيه أن الحصر في كلامه انما هو بالنسبة الى غير الحياة وما يتبعها من الصفات الموجودة دون الاحوال وان التجويز المذكور منصوص عليه في الكتب فكيف يمكن منعه غاية الامر لزوم التدافع بين قوليه وانه لايكون لقوله وأما المثبتون الخ حينئذ مدخل في الجواب وقيل انه تأييد للجواب المذكور يعني أن أبا هاشم خص الحال المعلل بالحياة وما يتبعها فليس المتحركية عنده معلله بالحركة بخلاف غيره فانهم

(قوله ذكر لهم فرعين) أشار الى أن المراد بالتفريعات مافوق الواحد

(قوله وتعلل القادرية بالقدرة) هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لايقولون بأن القادرية مثلا معللة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى

(قوله وقد نقل عنه أن الاحوال المعللة الخ) قيل يحتمل أن يكون هذا جوابا للسؤال المذكور

لا توجب لمحالها أحوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها أحوال معللة (الثاني) من الفرعين أنهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) في أنفسها (وانما تمايز) الذوات بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويبطله أن الذوات المتساوية لابد وأن يختص كل منها بحال) حتي يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) أن يكون ذلك الاختصاص (لا لأمر) يقتضيه (وانه ترجيح بلا مرجح

لايخصونه بها والمصنف ذكر في مثال المعلل المتحركية فعلم انه في صدد بيان مذهب غيره وفيه انه يجوز أن يكون المثال الاول مختصا بمذهب غيره والمثال الثاني مشتركا بين الكل فالوجه أن يقال انه تأييد لمخالفته المذكورة في الجواب بطريق الترجي بمخالفة أخرى منقولة منه

(قوله الذوات الخ) أى مايصح أن يعلم ويخبر عنه أو مايقوم بذاته كما يشعر به كلام الشارح في الالهيات

[قوله كلها) أي الواجب تعالي والممكنات

(قوله متساوية في أنفسها) أى متحدة في الحقيقة فكلها بسيط بساطة الواجب تعالي وحينئذ لايكون لها أجناس وفصول فضلا عن كونها أحوالا فالوجه الثاني لاثبات الحال اما مبنى على ان المراد من الذوات مايقوم بنفسه وأما الزامي

(قوله وانما تمايز الخ) أى في حال العدم كذا في شرح المقاصد وفيه انه يلزم قيام الاحوال بالمعدومات ثم القصر بالنسبة الي تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية

(قوله وانه ترجيح بلا مرجح) فيه بحث لان التعدد في الذوات انما حصل بسبب الاحوال

ابتداء ووجهه أن لاحياة لله تعالى عند أبي هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالي كما سيذكره في أوائل المقصد الخامس ممنوع الصحة وقد يقال هذا تأييد للجواب الاول حيث عد المصنف المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحياة فعلم أن مانقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب أبي هاشم واعلم أن الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة على القول بالاحوال على أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها الحياة وكذا الاكوان توجب لمحالها أحوالا معللة وأما ماعدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط في قيامها الحياة ولا هي أكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال أبو هاشم انها لاتوجب لمن قامت به من المحال حالا زائدة الي هنا عبارة الآمدى فقد تبين أن اقتصار الشارح في النقل عن أبي هاشم على الحياة وتوابعها قصور بين

(قوله وانما تمايز الاحوال) أي لابالذوات والحصر اضافى فلا ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم أن القول بتساوى الذوات لايتأتي ممن قال بمحالية الاجناس والفصول كما لايخفى

(قوله لابد وان يختص الخ) أى لابد أن يمتاز ويختص فالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو زائدة في خبر لاللتأكيد للصوق لاللعطف على المقدر وقس على ماذكرنه نظائر هذا التركيب

واما) أن يكون (لأمر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اما ذات فالكلام فى اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمراجحية أو صفة) الذات (فالكلام فى اختصاص الذات بها) أي بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك فى الذوات) أعنى التساوى في الحقيقة (يوجب الاشتراك) والتساوي (في اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا أو لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هي الاحوال (وأما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات متخالفة) فى الحقائق (وأنها تشترك فى فى اللوازم وذلك غير ممتنع) لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي فى اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا (وربما قال النافون للأحوال) أن ملخص حجة المثبتين

وبدون اعتبارها لاتعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول بحصص الاجناس والمشخصات بحصص الانواع وأيضا الترجيح بلا مرجح فى الاحوال جائز على مابينه فى التوضيح شرح التنقيح فى مبحث المقدمات الاربعة

(قوله فالكلام فى اختصاصه الخ) فانها مساوية لسائر الذوات فى تمام الماهية على ماهو المفروض

(قوله فالكلام الخ) ويعود الترديد المذكور فيلزم الترجيح بلا مرجح أو التسلسل وفيه أن التسلسل فى الاحوال غير ممتنع ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف وبالجملة الخ أى نترك التفصيل المذكور ونقول مجملا في ابطاله ان الاختلاف فى اللوازم مع وحدة الملزوم محال

(قوله أعنى التساوى في الحقيقة) فسر الاشتراك بالتساوى بالحقيقة اذ مطلقه لايوجب الاشتراك فى اللوازم

(قوله بأن ملخص الخ) فيه اشارة الى انها بعينها لاتجرى فى الاحوال لان قيام العرض بالعرض على تقدير وجود مابه الاشتراك وما به الامتياز انما يلزم اذا كانا ذاتيين لها وأما اذا كان ما به الاشتراك

(قوله فالكلام في اختصاص الذات بها) فيه بحث لما سيذكره في الجواب الاول انهم يلتزمون التسلسل في الاحوال ويشير هناك الى أن رد الرازى مندفع عنهم فلقائل أن يقول يجوز عندهم أن يكون اختصاص كل ذات بحال أخرى لاالى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن أن يجاب عنه بأن الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض والا لم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله فالاشتراك فى الذوات) الظاهر أن المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر أي الاشتراك الكائن فى الذوات وقوله أعنى التساوى في الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز أن يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات

لما هو أن الحقائق مشتركة فى أمور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بأن الاحوال تشترك فى الحالية) وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) أى الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال (حال) فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوما فثبت حال آخر (فتسلسل الاحوال الى غير النهاية أو نقول وانها أى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك

عارضا وما به الامتياز نفس ماهياتها فلا وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم أحدهما انما يلزم اذا كانت الاحوال موجودة وبالجملة جريان تلك الحجة بخصوصها موقوف على كون المركب موجودا وعلى كون مابه الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين له وكلا الامرين غير متحقق في الحال ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال مشتركة في أمور ولم يقل مركبة من أمور ولم يتعرض لدليل انهماليسا بموجودين ولا معدومين اشارة الى أنه ليس الملحوظ في جريان تلك الحجة في الاحوال خصوصية الامور المذكورة فيها

(قوله وتختلف بالخصوصيات) سواء كانتا ذاتيتين أو عرضيتين أو احداهما عرضية والاخرى ذاتية أو تمام الماهية

(قوله وانها حال) لاختصاصها بالاحوال فليست بموجودة لعدم اقتضائها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضائها ثبوت الموصوف ولظهوره لم يتعرض لبيانه مع كونها قائمة بموجود هو محل الاحوال كاجزاء السواد القائمة بمحله فتدبر فانه قد خبط فيه بعض الناظرين وقرر النقض بجريان الحجة بعينها متابعة لشارح التجريد وطول الكلام بلا طائل وصاحب المقاصد قرر النقض هكذا الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة في الخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتاً ويتسلسل ولا يخفى انه على هذا التقرير دليل برأسه وليس نقضاً لتلك الحجة فالحق ماقاله الشارح

(قوله وليس شئ الخ) لما مر بعينه

(قوله أو نقول الخ) يعنى يجوز أن يكون ضمير انها راجعة الى الخصوصيات

(قوله وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر) لانهما وصفان قائمان بما يقوم به الحال أعنى الموجود لان مقوم الشئ يقوم بمايقوم به الشئ فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود

(قوله أو نقول وانها الخ) فيه بحث لان النقض بأي الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتياً

سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية أخرى وهكذا (وأجيب عنه بوجهين * الاول التزام التسلسل) فى الاحوال (ورده الامام الرازى بأنه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هـذا الامتناع (لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال)

(قوله والتزامهم الخ) يعني التزامهم التسلسل فى الاحوال لاينافي امتناعه فى الامور الموجودة وما قاله الشارح في حواشى شرح التجريد من أن برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب أمور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات أو أحوالا وهـذا البرهان هو المعتمد فى ابطال حوادث لاأول لها واثبات الصانع فـراد الامام أن تجويز التسلسل في الاحوال يسـد باب اثبات الصانع بالطريق الذى اعتمدوا عليه فمدفوع بأن قولهم بالمعدومات الثابتة الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها اذ الترتب ليس بشرط فيه عندهم لايوجب سد باب اثبات الصانع بناء على اشـتراط الوجود فى جريانه فكيف التزام التسلسل فى الاحوال يوجب ذلك

لما تحته من الخصوصـيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي أحوال أيضاً مشتركة فى مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسـل وهو ممنوع لجواز أن يكون عرضاً عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسـل وبالجملة مبنى الوجه الثاني لمثبتي الاحوال أن يكون مابه الاشتراك والامتياز من مقومات الحقائق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به والا فلا محذور في كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشـترك ذاتياً للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض أيضاً لجواز أن يكون أحدهما أو كلاهما عدمياً ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ماليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا نسلم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز فى التحقق حـد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا أن يكون الحال مقسوما للحقائق الموجودة ولم يجوزوا أن يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم أن يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا فى الاحوال التى أثبتوها للحقائق الفرضية الموجودة مقومات لها ولايجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار أن الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعـدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض فى الاحوال القائمة بالاعراض اذ لوكان احدى مقـوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لاشك أن مقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بها بل بمحالها وان كان فى الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت أن الاستدلال لايتم بجواز تقوم الحال بالمعدوم فتأمل

(قوله وفيه نظر الخ) رده الشارح فى حواشى التجريد بما حاصله أن برهان التطبيق يدل على امتناع

التي ليست بموجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثاني أن الاحوال لاتوصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح أن يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لهما بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لهما بالاختلاف (وأجاب) الامام الرازي (عنه) أيضاً (بأن ذلك جهالة) لان كل أمرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أولا فعلي الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة) موجودة (أو حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) أما على الاول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلاقهما) أى اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بأن

(قوله كما لايمتنع الخ) الاولي تركه اذ الاضافات والسلوب وجودها بحسب اعتبار العقل فاذا اعتبرها تسلسلت واذا لم يعتبرها انقطعت بخلاف الاحوال لانها ثابتة في أنفسها وليس ثبوتها باعتبار العقل

[قوله بينهما تماثل) أي في ذلك المتصور

(قوله فلا مخرج عنهما) اذ لاواسطة بين النقيضين

(قوله لانهم جعلوا الخ) منع صاحب المقاصد هذا الجعل فلابد له من شاهد من كلامهم

(قوله موجودة) قيد بذلك لان الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم

(قوله فلا يكون الحكم الخ) هذه الجهالة وان اندفعت لكن بقى جهالة أخرى وهي ان المعلل أثبت زيادة الحالية باشتراك الاحوال فيها وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بأنها لاتوصف بالتماثل والاختلاف جهالة بينة فالحاصل انهم ان أرادوا بالتماثل والاختلاف مجرد

ترتب أمور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات أو أحوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم فى ابطال حوادث لاأول لها واثبات الصانع فمراد الامام أن تجويز التسلسل فى الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفى الزاما لهم

(قوله لانه وصف لها بالتماثل) حمل التماثل على معناه الاصطلاحي حتى يتوقف على كون الحالية من أخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لايتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات أيضاً توصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المصنف

(قوله فلان الحال لايقوم الا بالموجود) فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر في الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلايقدح فى كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامها بالاحوال فى الجملة

الاحوال لا توصف بهما بالمعني الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (أجاب) عن كلام النافين (بأن الحال) أي مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجوداً ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعي أن مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضاً وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما اذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض أحوال أيضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات أيضا سلوب واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة فلذلك أعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

المرصد الثاني

من مراصد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما

الاشتراك والتباين فنفيهما عن الاحوال جهالة وان أرادوا معني أخص منهما فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة

(قوله أجاب الخ) هذا الجواب مندفع بما حررنا لك اذ اختصاص الاتصاف به حال الحالية ينافى كونه معدوما فعلم ان السلب ليس داخلا فى مفهومه بل خارج عنه لازم له وحقيقته المفهوم المتحقق تبعا

(قوله كان معدوما) بناء على ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل بل عينه وبهذا ظهر فساد تجويز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على أنه لم يبلغ حد الوجود كما جوزوا تقوم الموجود بالحال بناء على أنه خرج من حد العدم

(قوله مشترك بين نفسه والاحوال) وامتيازه عنها بقيد سلبي وهو ان حاليته ليست زائدة على نفسه

(قوله فى الماهية) مأخوذة عما هو بالحاق ياء النسبة وحذف احدى الياءين للتخفيف والحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وكذا المائية مأخوذة عن ماصادقة لها وقيل الاصل المائية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف كما فى قراءة هياك فى اياك والمراد بيان أحوال الماهية التى هى من الامور العامة بحيث تتعدى الاحكام الى افرادها أعني الماهيات المخصوصة وكذا الحال فى جميع المباحث

(قوله قدم الخ) مع ان الترتيب الطبيعي يقتضى تقديم مباحثها

(قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ) فيه دفع لرد الفاضل الطوسى على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلباً محضاً وحاصل الدفع أن اعتبار السلب فى مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة بنا الى ادعاء أن هذا السلب عين مفهوم الحال

(قوله المرصد الثانى في الماهية) ويرادفها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى

أعنى الماهية لان البحث عنها من حيث أنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهـذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) أى فى هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر ﴿المقصد الاول﴾ فى تميز الماهية عما عداها لكل شئ) كليا كان أو جزئيا (حقيقة هو بها هو) وهذا تفسير لمفهوم

(قوله لان البحث عنها الخ) وذلك لان المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود أو العـدم فلابد من صلوحها لعروض أحدهما حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلا عن البحث عنه وانما لم يقل من حيث معروضيته لان البحث يكفيه صلوح المعروضية ولا يلزم العروض بالفعل

(قوله متأخرة عنهما) لتأخر المعروضية عنهما

(قوله فى تميز الماهية عما عداها) أى بيان أن مايصدق عليه الماهية أمر وراء كل مفهوم يصـدق عليه انه ماعداها لكن لاملاحظة في هـذا الحكم بعنوان انه ماعداها حتى يكون الحكم لغوا بل ذاته وانما عبر عنه بما عداها لكثرة تلك المفهومات فالمقصود مثلا ان ماهيـة الانسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك ولا شك ان هـذا الحكم محتاج الى البيان لاتحادها مع الانسان فيما صـدقت عليه وحاصل البيان أن ملاحظة ماصـدق عليه الماهية من حيث انه مابه الشئ هو هو يجعل الحكم المذكور بديهياً ولذا ترتب المغايرة على تفسير الحقيقة بما هو هو

(قوله لكل شئ) أي مايصح أن يعلم ويخبر عنه

(قوله حقيقة) الظاهر ماهيـة الا انه أقام لفظ الحقيقـة مقامها تنبيها على اتحادهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان اتحادهما

(قوله هوبها هو) لابد من اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول ليصـح الحمل فالمراد بهو الاول ذات الشئ وبالثانى مايلزمه وهو كونه متحصلا في نفسه بحيث يصح أن يعبر عنه بهو والسببية المستفادة من الباء يكفيه التغاير الاعتباري ولا يتجه النقض بالفاعل اذ الفاعل يحصل به وجود الشئ لاالشئ نفسه وهذا معنى ماقالوا ان الفاعل يجعـل الشئ موجودا لاذلك الشئ وهذا التفسـير شامل للكلى والجزئي بخلاف مابه يجـاب عن الشئ بما هو على ماهو مصطلح المنطق فانه مختص بالكلى وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه

(قوله تفسير الخ] يعنى ان الصفة كاشفة لامقيدة

ماهو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشئ بها والماهية مقسومة الى ماويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما

(قوله لكل شئ حقيقة هو بها هو) الظاهر أن المراد بالشئ ماهو أعم من الموجود ولو مجازاً اذالماهية تعم الموجود والمعدوم وهى المرادة بالحقيقة ههنا ويمكن أن يراد به معناه الحقيقى أعنى الموجود بناء على مااشتهر من أن الحقيقة قد تختص بالموجود ثم قوله هوبها هو فى موقع التعريف للحقيقة والظاهر على مافى

حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعني الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما أن تقاس الى أمور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى أنها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما أن تقاس الى أمور داخلة فيها أو خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال (هى مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لا ينفك عنها أصلا فأينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة أو (أو مفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فان الانسانية

(قوله ثم الحقيقة من حيث هي) أي من غير ان يلاحظ معه شئ حتى هذه الحيثية فكأنه قيل ماصدق عليه الحقيقة من غير ملاحظة أمر معه

(قوله مباينة الخ) أى مفارقة يدل عليه قوله ولا عارضة

(قوله فذلك) أى المقاس لا التباس فيه بشيء من تلك الامور لامتيازه عنها من جميع الوجوه ولذا لم يتعرض المصنف لبيانه

(قوله من الامور الخ) خص ماعداها بالعوارض بقرينة قوله سواء كان لازما أو مفارقا فانهما فى المشهور قسمان للعارض وبقرينة تعرضه فى التمثيل للامور العارضة فحمل المفارق على مايعم المباين خروج عن سوق الكلام

(قوله فأينما الخ) أشار بذلك الى أن امتناع انفكاك لازم الماهية فى الوجود المطلق اذ المعدوم مسلوب عنه كل شئ حتى نفسه فلازم الوجود مايكون لزومه فى الوجود الخارجي أو الذهنى فقط وهو داخل في المفارق ههنا لانه فى مقابلة لازم الماهية من حيث هي وادخال المنطقيين له فى اللازم لاينافى ذلك لانهم أرادوا به اللازم مطلقا سواء كان لازم الماهية أو لازم الوجود ووجود الواجب عند القائلين

شرح المقاصد ان التفسير المذكور مبنى على أن الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ماذكر لان القائلين بأن الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير أيضاً ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بأن الشئ عبارة عن الامر الخارجى والباء فى بها متعلقة بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كأنه علم في الاتحاد ولذا لم يقل مابه الشئ هو مع انه أخصر وتلخيصه أن الماهية عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصور العقلية بالوجود الخارجى وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجى واذا جرد الموجود الخارجى عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصور العقلية فمعنى التعريف مابه يتحد الامر الخارجي فى الوجود ولا يخفى عليك مافيه من التعسف

(قوله فاذا قيست الى الامور العارضة الخ) قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها

من حيث هي إنسانية ليست الا الانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هي ماهية إنسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات) على معنى أن شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معني أنها ليست متصفة بشئ

بزيادته داخل فى المفارق بهذا المعنى ضرورة ان ماهيته تعالى لا يمتنع انفكاكه عن الوجود الخارجي في الذهن والا لكان فيه قائما بنفسه وكون ماهيته تعالى ممتنعة الانفكاك عنه فى الخارج لايقتضى وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجي على نفسه لانه فرق بين أن تكون ممتنعة الانفكاك عنه في الوجود الخارجي وبين أن تكون ممتنعة الانفكاك عنه بشرط الوجود الخارجي فتدبر فانه غلط فيه بعض الناظرين

(قوله ليست الا الانسانية) أي الانسانية ومقوماته مجملا ضرورة امتناع تحصل الماهية بدون مقوماته لكن المقومات في تلك المرتبة لما لم تكن مغايرة للماهية صح أن يقال ليست الا الماهية وأما مقوماته مفصلا فهي متأخرة عنها لاحتياجها الى اعتبار التركيب والتحليل وهما من العوارض

(قوله على معني الخ) بناء على تفرعه على ان الانسانية من حيث هي ليس أمرا وراء الانسانية ومقوماته فعدم كون العوارض فى تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها أو داخلا فيها فما قيل انه ينبغى أن يقول ولا مباينا لها كما قال في المباين انها ليست عارضة لها وهم

ليست عين الماهية ولا جزءا منها فلا فائدة في النفى بهذا المعنى وأنت خبير بأن عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض فى المقيس اليه حال الحكم بالنفى المذكور وأما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان حملها على الماهية ربما أوهم انها نفسها أو جزءها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض أيضاً فالنفى بهذا المعنى صحيح اذ لاتكون العوارض جزءامن نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا أن يقال توهم الجزئية حينئذ يقتضى ترك التقييد بها ليندفع الوهم فى تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ماذكره الشيخ فى الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشئ من العوارض لانه محتاج الي ملاحظة عارض والفرض أن الملحوظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة الخ وأنت خبير بأن قول المصنف هى مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الخ يأباه إباء قطعياً فلا وجه لحمل كلامه عليه

(قوله على معنى أن شيئاً منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها) قيل لايوافقه قول المصنف ليست الا الانسانية فانه يقتضي أن لايكون من حيث هى جزءها أيضاً وما ذكره يقتضي أن الجزء لايصح نفيه عنها من حيث هي وبالجملة قول المصنف ليست الا الانسانية يشعر بأن المقيس اليه أعم من العوارض والاجزاء وأنت خبير بأن سياق كلام المصنف يفيد ماذكره الشارح فليحمل الحصر في قوله ليست الا الانسانية على الاضافي

(قوله لاعلى معني انها ليست متصفة بشئ الخ) عدم كون هذا المعنى مراد المصنف ظاهر لان قوله

منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين (بل هذه أمور) زائدة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس) وبالجملة اذا لوحظ ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا أو مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى أن يلاحظ أمرا آخر

(قوله خلوها عن المتقابلات) أي عن جميع المتقابلات فلا يصح الحكم بأنها ليست شيئاً من المتقابلات اذ من المتقابلات النقيضان ويستحيل ارتفاعهما فلا يرد ان استحالة خلوها عن المتقابلات ممنوع لجواز كون المتقابلين ضدين ويجوز الخلو عن الضدين

(قوله وبالجملة الخ) لما كان المذكور فى المتن مجرد تصوير المغايرة بين الانسانية والامور العارضة أراد الشارح اقامة الدليل أو التنبيه عليه وانما قال بالجملة أي بمجمل الكلام في بيان المغايرة لعدم تعرضه فى هذا البيان للماهية المخصوصة والعوارض المخصوصة كما فى المتن

(قوله اذا لوحظ الماهية) أى تصورت بحيث تكون مخطرة بالبال ملتفتا اليها ولم يلتفت الى أمر زائد سواء كان حاصلا معها تبعاً كاللازم البين بالمعنى الاخص أولا كسائر العوارض كان الملحوظ قصدا هو نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا ان لوحظ الماهية من حيث وحدتها وإما مفصلا بأن لوحظ الماهية مفصلة باجزائها فان الماهية ليست سوي الاجزاء فلاحظتها اجمالا ملاحظة الاجزاء اجمالا وملاحظتها تفصيلا ملاحظة الاجزاء تفصيلا وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل انه لايظهر بهذا البيان مغايرة الماهية للوازم البينة بالمعنى الاخص لانه لايمكن ملاحظة الماهية بدونها وان ملاحظة ماهو داخل فيها مفصلا ليست لازمة لملاحظة الماهية بل تلك بعد ملاحظة تركيب الماهية وتحليلها

(قوله ولم يمكن للعقل الخ) لان العقل مجبول على انه مالم يلاحظ شيئاً قصدا وبالذات لم يمكنه الحكم به وعليه

(قوله بل يحتاج فى هذا الحكم الى أن يلاحظ أمراً آخر) أى يلتفت اليه قصدا وبالذات لم يكن ذلك الامر ملتفتا اليه سابقاً وان كان حاصلا بالتبع كما في اللوازم البينة

فليست الماهية الانسانية متفرع فى المآل على مغايرة الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لاعدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها يستحيل الخ فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتي بلوازم الماهية باعتبار أحد الوجودين قطعاً كما صرحوا به ويمكن أن يقال الاطلاق المذكور يقتضى عدم اعتبار الوجود مع الماهية لااعتبار عدمه حتى لايتصف بشئ من المتقابلات ويؤيده ماسيذكره من أن الماهية المطلقة موجودة لوجود أحد قسميها أعنى المخلوطة فتأمل

لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة أخري وأيضا لو كان شيء منها نفسها أو داخلا فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم أيضا أنها ليست

(قوله فيظهر لخ) أى فيظهر من هذا البيان ان شيئاً من العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها حيث انفك عنها فى الملاحظة العقلية

(قوله والا لما احتيج الي ملاحظة أخرى) أى ملاحظة مغايرة للملاحظة الاولي بحسب المتعلق كما بينه بقوله أن يلاحظ أمراً لم يكن ملحوظا الخ بخلاف نفس الماهية وما هو داخل فيها فان الحكم بهما وان كان محتاجا الي ملاحظة غير الملاحظة الاولى لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الاولى بحسب المتعلق فتدبر ماحررنا لك فان فيه اندفاعا للشكوك العارضة للناظرين فيها تركنا التصريح به مخافة الاطناب

(قوله وأيضاً الخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض سواء كانت لازمة لها أو مفارقة

(قوله لما أمكن الخ) أراد به الامكان العقلى أى لما جوز العقل اتصافها بما يقابله فان العارض سواء كان لازم الماهية أو غيره بينا أو غير بين يمكن تصور الماهيـة بدونه وان كان المتصور محالا فيجوز اتصافه بما يقابله بخلاف ماهو داخل فيها فان تصورها بدونه محال كالمتصور واليه أشار المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية حيث قال بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض

(قوله ومن هذا يعلم الخ) أى ومما ذكرنا من أن تلك العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها وانه يجوز العقل اتصافها بكل واحد من المتقابلات يعلم أنها فى مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشيء منها ولا مستلزمة لها وهذا لاينافي اقتضاءها اياه باعتبار وجودها مطلقا أو خارجا أو ذهنا وانما ذكر الشارح هذه المقدمة مع انها لادخل لها فى بيان المغايرة تمهيداً لما سيجيء من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره فما قال صاحب المقاصد من انه اذا قيل الاربعة زوج أو ليس بفرد يراد ان ذلك من لوازم الماهية ومقتضـياتها من غـير نظر الى الوجود ليس بشيء كيف ولو كان ذلك مقتضي الماهيـة لاقتضتها حال العدم أيضاً

(قوله والا لما احتيج الى ملاحظة أخرى) المراد بالملاحظة الاخري هي ماتكون متعلقة بما لم يلاحظ أولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام أو المراد انه لما احتيج الي ملاحظة أخرى على التقديرين أعني على تقدير أن يلاحظ ماهو داخل في الماهية أولا اجمالا وعلى تقدير أن يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي أن يحتاج الى ملاحظة أخري على التقـدير الاول فقط بناء علي أن الحكم بالاجزاء يسـتدعى تصورها مفصـلة وبهذا اندفع مايتوهم من أن قوله والا لما احتيج الى ملاحظة أخرى لايصلح لان يكون تنبيهاً على أن العوارض ليست داخلة فى الماهية لجواز أن يكون الاحتياج الي الملاحظة الثانية لئلا يبقى ذلك الداخل فى مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر

(قوله لما أمكن اتصافها الخ) سياق الكلام في العوارض المحمولة مواطأة كما نبهناك عليه فلا يرد على

مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة
فيها صح السلب بمعنى أنها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو
داخل فيها وأما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار

(قوله على التعيين) قيد بذلك لان الكلام فيه لالافادة انها مقتضية لشيء منها الاعلى التعيين فانه باطل لما مر من أن الانسانية من حيث هى ليست الا الانسانية

(قوله واذا قيست الماهية الخ) عطف على قوله فاذا قيست الى الامور العارضة وحاصل الكلام انه لما لم يكن في مرتبة الماهية الا الماهية أو مقوماتها فاذا قيست الماهية من حيث هى الى الامور المباينة أي المنفكة عنها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والاتصاف معا فيقال انها ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولا عارضة لها لعدم اتصافها بها واذا قيست الى الامور العارضة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بالوجهين فيقال ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولا يصح نفيها باعتبار الاتصاف بأحد النقيضين واذا قيست الى الامور الداخلة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بمعنى انها ليست نفسها فقط لان فى مرتبة الماهية شيئان نفسها ومقوماتها ونفى المقومية ليس بصحيح فبقى نفى العينية فاندفع ماقيل انه ينبغي أن يقول ولا عارضة لها أيضا فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

الملازمة أن الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به في التحقيق فليتأمل هذا ثم كلام الشارح يدل على أن قوله وأيضاً الخ فى العوارض التى يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات فى قوله ومستلزمة لشيء من المتقابلات هذه العوارض أيضاً كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد أن الدليل أخص من الدعوى وهى مغايرة الماهية بجميع العوارض أمكن تزايلها وتواردها أم لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين أن ماهية الاربعة مثلا لا تقتضى من حيث هى الزوجية بل لمطلق الوجود مدخل فى هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فماهية الاربعة مثلا اذ لم يعتبر وجودها وانقسامها بمتساويين قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لو سلم هذه القابلية فقد عرفت أن الكلام في الماهية التى لم يعتبر معها الوجود وأن عدم الاعتبار ليس اعتباراً للعدم فليتأمل وبالجملة ماهية الاربعة اذ لم تكن مقتضية للزوجية بأى اعتبار أخذ كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار بطريق الاولى فتأمل

(قوله بمعني انها ليست نفسها) ان قلت لم لم يتعرض لصحة السلب بمعنى أنها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لوصح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به أحد

(قوله لكن باعتبار آخر) هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث أنها جزء الطبيعة النوعية عينها

آخر (فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية) من حيث هي انسانيـة (ا) وليست (ا) كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (ا) لا أنها من حيث هى ليست (ا) فان تقديم) حرف (السلب على الحيثية) كما فى العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا أخذت بهـذه الحيثية (لا تقتضي (ا) و ذلك لان الرابطـة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعني تقـديم الحيثية على) حرف (السلب أنهـا) اذا أخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا (ا) وذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متقدمة على السلب

(قوله فاذا سئلنا الخ) تفريع على قوله فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية

(قوله بطرفي النقيض) أى بالمفردين اللذين كل واحد منهما نقيض الآخر بأن يؤخذ أحدهما سلباً للآخر لاعدولا ويردد بينهما

(قوله كان الجواب الصحيح) أي الجواب الذى لاشبهة فى صحته بناء على المعنى المتبادر

(قوله فان تقديم الخ) ماذكره الشارح قدس سره يدل على ان مدار الفرق تقـديم السلب على الربط وتأخيره فانه على الاول تكون القضية سالبة فيفيد نفى الاقتضاء وهو صحيح وعلى الثاني موجبـة فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل وعبارة المتن يدل على ان مدار الفـرق تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخـيره عنها وهو الظاهر لانه اذا أخرت كان معناه نفى كون الحيثية منشأ للاتصاف واذا قدمت كان معناه ان الحيثية منشأ لسلب الاتصاف وان كانت القضية في الحالتين سالبة

(قوله المتبادر) قيد بذلك لانه يمكن ارادة الاتصاف بالسلب بأن يعتـبر السلب مؤخرا فى المعـنى لكنه خلاف المتبادر وكذا الحال فى صورة التقديم

(قوله وهو حق) لما عرفت من انها ليست مقتضية لشئ من المتقابلات وما ذكره صاحب المقاصد من ان الماهية من حيث هى مقتضية للوازمها فقد عرفت فساده

(قوله لايقتضى الخ) ظاهر تفريع قوله فاذا سئلنا الخ على ماسـبق يقتضى أن يقال ههنا معناه أن (ا) ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن أن يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعلية أو الجزئية لامطلقه بقرينة قوله سابقا لازما لها ومفارقا اذ لايصح نفى مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلا فحينئذ يتلاءم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ماذكره في شرح المقاصد من انه اذا أريد بتقديم الحيثية أن ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اذ ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اذليس بضاحك فما ذكر فى المواقف من أن تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لايقال الاقتضاء بالعلية لامعنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضى المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فهي متحققة

فالمتبادر منها الايجاب العدولى (وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين) أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل أهي (ا) أولا (ا) لم يلزمنا الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذ لامخرج عنهما(وان قلنا) أي وان أجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولاذاك) بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاألف نفس الماهية ولا داخلا فيها (فان قيل الانسانية التى لزيد) من حيث انها انسانية (ان

(قوله فالمتبادر منها الايجاب العدولى) أراد بالايجاب العدولى الايجاب الذى يكون السلب جزءا من المحمول وتعبير المصنف بلا لاظهار الجزئية وذلك لان الجواب قضية سالبة المحمول لما عرفت أن السؤال بطرفى النقيض فلا يرد ان ليس موضوعة لسلب النسبة فكيف يكون الايجاب عدولياً وما قيل من ان الجواب على تقدير التقديم اذا كانت موجبة سالبة المحمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة لما تقرر من انهما متلازن فيكون كلا الجوابين صحيحاً بلا فرق فليس بشئ لان تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لايقتضى أن لايكون بينهما فرق بأن يكون معنى احديهما الاتصاف بالسلب ومعنى الاخري سلب الاتصاف

(قوله لم يلزمنا الجواب عن هـذا السؤال) لان جوابه بالتعيين والتعيين انما يلزم اذا كان الترديد حاصرا ولا حصر لجواز أن لايقتضى شيئاً منهما

(قوله بالمعني الذى عرفته) أي الانسانية من حيث هى لاتقتضى هـذا ولا ذاك وانما ذلك بعد الاتصاف بالوجود

(قوله فان قيل الخ) عطف على قوله فاذا سئلنا أورد الفاء لان التفريع الاول متعلق بقوله فليست موجودة ولا معدومة وهذا متعلق بقوله ولا واحدة ولا كثيرة لان مآله كما ذكره الشارح قدس سره الى قولنا الانسانية من حيث هي اما واحدة أو كثيرة وبين متعلقيهما ترتب في الذكر فأورد التفريعين كذلك وليس هذا اعتراضا على ماوهم اذ لم يدع فيما سبق ان الانسانية أمر واحد مشترك بين افراده

(قوله من حيث انها انسانية) زاد الحيثية بقرينة الجواب

(قوله قلنا لاهذا ولاذاك) فان قلت اذا كان معني هذا الجواب أن الماهية من حيث هى لاهذا ولا ذاك كان قولا بأنها تقتضى عدمهما لتقدم الحيثية وقد مر انه باطل فان كان معناه أن الماهية ليست من حيث هى هـذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقـه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية قلت نختار الشئ الثانى ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين أحدهما أما لو كان فى زعمه ثبوت أحدهما فلا فان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال حرف السلب على الحيثية على خطأ ذلك الزعم فليفهم

(قوله فان قيل الانسانية الخ) هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولايبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة

كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية أمراً واحداً مشتركا) بين افراده (قلنا) معنى هذا الكلام أن الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلايلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئاً مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان أجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التى فى زيد ولاغيرها) وليست التى فى عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا فى عمرو لكان أظهر (بل هما) أى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها بعد النسبة اليهما) أى الى الوحدة والتعدد ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التى ذكر

(قوله ولو وقع بدل قوله الخ) لانه أوفق للسؤال المذكور حيث ردد الانسانية التى لزيد بين كونها هي الانسانية التى لعمرو وبين كونها غيرها

(قوله في اعتبارات الماهية) يعنى انه ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الي العوارض وهو الظاهر من عبارة القوم وفي شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلاث وهو خلاف الظاهر وما قيل انه تقسيم مايطلق عليه الماهية فليس بشئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها

(قوله قلناهى من حيث هي الخ) وأجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لابالشخص فى أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الاعم أن يكون كذلك ولايخفى انه انمايصح اذا لم يعتبر فيه الحيثية فتأمل

(قوله ولو وقع بدل قوله الخ) ظاهر كلام السائل مشعر بأن مراده أن الانسانية التي من حيث هى فى زيد هل هى التي فى عمرو أم لا فلو قال المصنف بدل قوله فى زيد فى عمرو لربما توهم أن الانسانية من حيث هى في زيد فلدفعه من أول الامر صريحاً قال ليست التى في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعاً بقوله ولا فى غيرها

(قوله في اعتبارات الماهيـة) اشارة الى ماصرح به فى حواشى المطالع وغيره من أن ماذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتي يكون تقسيما للشئ الى نفسه والي غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلاثا بالقياس الى عوارضها

حالها فى المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول (الماهية اذا أخذت مع قيد زائد) عليها (تسمي مخلوطة وبشرط شيء ووجودها) فى الخارج (مما لا مرية فيه) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو أن الشخص هل هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص أو هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه ان شاء الله تعالى (واذا أخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وأنها لا توجد في الخارج والا لحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن

(قوله تقييد الماهية) فيه اشارة الى أن المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض وبعدمها كما يدل عليه تسميتها بشرط شيء وبشرط لا لا عن الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر بالماهية المقيدة بها وامتناع وجود المخلوط لان من العوارض ماهي اعتبارية ولا عن الماهية المقارنة بها أو بعدمها حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة

(قوله فان وجود الاشخاص الخ) لايخفى عليك ان الاعتبارات الثلاث انما هي للماهية بمعنى مابه الشيء هو كلياً كان أو جزئياً فوجود الجزئيات الحقيقية أعنى الاشخاص وجود الماهية المخلوطة اذا اعتبرت تلك الاشخاص مقيدة بالعوارض التي لحقتها بلا مرية ولا حاجة فى ذلك الى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والتشخص فى الخارج نعم لو كان المراد وجود الماهية الكلية فى الخارج وهو مسئلة وجود الكلى الطبيعي في الخارج لاحتيج الى ذلك ومن هذا تبين انه لايحتاج فى أثبات وجود الماهية المطلقة أيضاً الى القول بالتركيب المذكور

(قوله وفيه بحث الخ) يعنى أن ماذكر انما يتم اذا كان التركيب منهما في الخارج اما اذا كان في الذهن فلا

(قوله وانها لاتوجد فى الخارج) وما قيل انها لاتكون معدومة أيضا والا لحقها العدم فلا تكون موجودة ولا معدومة فيلزم ارتفاع النقيضين واجتماعهما في الماهية المجردة فليس بشيء لان المعتبر في المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم اللواحق كما مر فلا يمكن أن يعتبر فيه الخلو عن العدم لان التقييد بعدم العدم تقييد بوجود العوارض فتكون مخلوطة لا مجردة على ان ما ذكره يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود لاستلزامها المحال وهو المطلوب

(قوله تسمى مخلوطة) الظاهر أن المخلوطة هي المعروضة للواحق من حيث هي كذلك أعنى الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا تربع الاقسام

(قوله ان الشخص هو مركب فى الخارج) والحق انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده بينا لاسترة فيه اذ المختار الكلي الطبيعي الذى هو جزؤه حينئذ ليس بموجود في الخارج كما سيأتى ولما صح حمل الماهية على الشخص

مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان وجودها في الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي (وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتي عدم نفسه ولا حجر في التصورات) أصلا (فلا يمتنع أن يعقل) الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجيـة والذهنية بأن يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها ألا ترى أنه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من

(قوله ولا حجر فى التصورات) أي لا تمانع فى أنفسها انما التمانع فيها بعـد اعتبار الحكم معها فكلها ثابتة فى نفس الامر كما مر تحقيقه في تعريف العلم

(قوله بأن يعتبرها معراة الخ) ثم بعد اعتبارها كذلك تكون مفهوما من المفهومات الثابتة فى نفس الامر فتكون الماهية المجردة بعد اعتبارها مفهوما ثابتاً في نفس الامر كسائر الامور الفرضية بعد اعتبارها ولذا تجرى عليها الاحكام الصادقة ولا أقل من كونها مفهومات اعتبارية انما الفرق بينها وبين سائر المفهومات الثابتة فى نفس الامر انها ثابتة مع قطع النظر عن الاعتبار والفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبار فاندفع ماقاله صاحب المقاصد من أن اللازم مما ذكره هذا القائل وجود المجردة في الذهن وجوداً فرضياً غير مطابق لنفس الامر والكلام في وجودها فى الذهن بحسب نفس الامر ولا يمكن أن يقال أن الكلام في وجودها فى الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار لان التقييد بعدم العوارض لا يكون الا باعتبار الذهن

(قوله ولا حكم على شيء الخ) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة فى الذهن بحسب نفس الامر

(قوله ويقرب من هذا) لاشتراكهما فى أن المقابلة والقسمية باعتبار الجهتين وافتراقهما بأن المانع في المعدوم المطلق من الوجود في نفس الامر العدم المطلق وههنا التجرد

(قوله وقيل توجد لان الذهن الخ) رد عليه صاحب المقاصد بأن هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر أن العقل تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا شيء سوي مايعتبره العقل كذلك قلنا فحينئذ لا يمتنع وجوده فى الخارج بأن يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبر العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان أريد بالمجرد مالا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعاً وان أريد مايعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد أشار الشارح الى جوابه بما حاصله انه لا معنى للموجود فى الذهن الا ماتصوره العقل أعم من أن يكون ذلك التصور مطابقاً للواقع أم لا فنحن لا ندعي سوي أن المجردة قد تكون متصورة للعقل مفروضة له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بأنه خلاف الواقع

(قوله ولا حكم على شيء الا بعد تصوره) فيه بحث أشرنا اليه فى بحث الوجود الذهني وهو انه يكفى

أن المعدوم مطلقا أى خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام فى المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور)

(قوله أن المعدوم مطلقا) أى مفهومه وذاته المتصف بمفهومه فرضا بقرينة قوله باعتبار ذاته ومفهومه

(قوله قد يتصور الخ) أما مفهومه فبنفسه وأما ذاته فباعتبار هذا المفهوم

(قوله وقسيما له الخ) أما ذاته فباعتبار صدق مفهومه وأما مفهومه فبنفسه

(قوله كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة) أما من حيث ذاتها فظاهر وأما من حيث مفهومها فلان مفهومها من حيث هو مقابل لمفهوم المخلوط وان كان من حيث انه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدمها فرداً من المطلقة

(قوله وكذا الكلام فى المجهول مطلقاً الخ) أى في قولهم كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه بدليل انه اكتفى في بيان جهتي المغايرة باعتبار ذاته ولم يقل انه باعتبار حصوله في الذهن قسم من المعلوم ومن حيث ذاته ومفهومه قسيم له ولذا غير الاسلوب ولم يقل وان المجهول مطلقاً

(قوله عن الامور واللواحق الخارجية) أى التى تلحق الشئ في الخارج

فى التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة أمر عارض له وهو المرتسم والموجود فى الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها فى الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فليتأمل

(قوله وقيل ان شرط تجردها الخ) قيل فيه بحث لان هذا القائل ان أراد بالعوارض الخارجية مايلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية مايلحق الامور القائمة بالاذهان لايثبت امتناع وجود المجرد فى الخارج بما ذكره لان الكون الخارجي أيضاً من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته فى التعقل وان أراد بالعوارض الخارجية مايكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية مايجعلها الذهن قيداً فيها واعتبر عروضها لها من غير أن يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق الخارجية فى الذهن أيضاً لان الكون فى الذهن أيضاً من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن أن يقال أراد بالعوارض الخارجية مالايعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض أو حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجى ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه

واللواحق الخارجية وجدت) فى الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) أى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا) توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظرفان كونه) أي كون الشيء (موجوداً في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذهي)

(قوله وجدت فى الذهن) وامتنع وجوده في الخارج لانه يستتبع اللواحق الخارجية سواء كان نفسه منها على ماقيل انه موجود في الخارج بنفسه أو من اللواحق الذهنية على ماهو التحقيق من أن زيادته فى التعقل

(قوله من العوارض) فلا تكون مجردة عن العوارض مطلقاً

(قوله كما مر) من أن الماهية فى نفسها ليست بموجودة

(قوله ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث أما أولا فلانه سيصرح فى المقصد السادس بأن العوارض الذهنية مايعرض للشيء باعتبار وجوده فى الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية وأما ثانياً فلان القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية بل بكونه من العوارض مطلقاً وأما ثالثاً فلان عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لايضر في مقصود القائل لانه حينئذ يكون من العوارض الخارجية اذ لاواسطة فلا يمكن وجود المجردة فى الذهن حينئذ أيضاً ان اشترط التجرد عن العوارض مطلقاً لايقال حاصل الاعتراض انه اذا لم يكن الوجود الذهنى من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية فلا يصح قوله أن شرط التجرد عن اللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا شبهة لانا نقول ذلك على تقدير أن يراد من اللواحق الخارجية مايلحق الشيء فى الخارج بمعنى الاعيان لامايقابل فرض الفارض أعنى نفس الامر والوجود الذهنى من اللواحق الخارجية بمعنى مايلحق الشيء فى نفس الامر وغاية مايقال فى توجيهه مراده أن الوجود الذهني ليس من العوارض الذهنية التى تنافي وجود المجردة فى الذهن اذ هي مايعتبره الذهن عارضا لها ويلاحظ لها فانه حينئذ تكون الماهية مخلوطة لامجردة والوجود الذهنى ليس منها لانه لم يعتبر عروضه لها وان كان عارضاً لها فى الذهن فمعنى قوله وبعد وضوح الحق انه بعد وضوح أن العروض المنافى لوجود المجردة ماذكرنا لايمنعك من أن تسمى مايلحق الشيء فى الذهن باللواحق الذهنية كما سيجيء والفاء فى قوله فلا يمنعك اما زائدة تشبيهاً للظرف بالشرط كما في قوله تعالى اذا جاء نصر الله الى قوله فسبح أو جواب أما المقدرة كما في قوله تعالي وربك فكبر واعلم أن الواجب على الشارح فى أمثال هذا المقام أن يبين مراد المصنف ويفصحه كل الافصاح فان مجرد بيان أن العوارض الذهنية عبارة عما يعتبرها الذهن عارضاً له لامايعرض له فى نفس الامر والوجود الذهنى من قبيل الثاني دون الاول لايكفى في توجيه الاعتراض كما لايخفى بل اكتفاؤه على ذلك يفصح أن الاعتراض هو ان جعل

(قوله اذ هى ماجعله الذهن قيداً فيه) على ماذكره المصنف لاتقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لايخفى

أي العوارض الذهنية (ماجعله الذهن قيدا فيه) أى فى الشئ بأن يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذى فرضناه موجوداً في الذهن (عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن) من غير أن يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه (وبعد وضوح الحق) فى أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا نمنعك أن تسميها) أى تسمى الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجوداً فى الذهن (باللواحق الذهنية) بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ماجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها (واذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط وهذه أعم من الاولين وقد وجدت) فى الخارج (احدى قسميها وهى المخلوطة ووجود الاخص) فى الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هى) أى المطلقة (أيضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما أشرنا اليه ﴿المقصد الثالث﴾ قال أفلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (أزلى أبدى)

الوجود الذهنى من العوارض الذهنية ليس بصحيح ولا يخفى انه لامعنى له لان جعله من العوارض الذهنية بمعنى لاينافى أن لايكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر

(قوله الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليظهر مناسبة مافى هذا المقصد لما قبله وجعل ماهو المذكور في المتن دليلا على انه قال به فقوله فانه يوجد بتقدير القول أى فانه قال يوجد أو تعليلا للحكم بأنها موجودة فقول القول مجموع المعلل والتعليل والاحتجاج المذكور على التعليل لكن الوجه هو الاول لان التنصيص على وجود المجردة لم ينقل منه

(قوله فرد) بهذا يعلم انه لم يرد الماهية المطلقة لانها نفس النوع لافرد منه

(قوله مجرد عن جميع العوارض) سوي الوجود بقرينة قوله يوجد لاعن المادة فقط بقرينة قوله قابل المتقابلات

(قوله لايتطرق اليه فساد) لان الفساد من لواحق المادة وقد فرض تجرده عن جميع العوارض

(قوله واحتج الخ) لما كان قبوله للمتقابلات أصلا لجميع القيود المعتبرة فى الدعوى تعرض أولا لاثباته ثم فرع عليه بأن تجرده وفرديته لازم منه لان المجردة فرد للمطلقة وكذا الازلية والابدية

(قوله بأن الانسان قابل) أى فى الخارج فثبت وجوده

(قوله واحتج عليه بأن الانسان الخ) فيه بحث أما أولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لاعن لوازم الماهية وبهذا القدر لايثبت التجرد الذى نحن بصدده

لا يتطرق اليه فساد أصلا (قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الانسان قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون) في نفسه (مجرداً عن الكل) لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل أن يكون قابلا لما يقابله (وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له) في الخارج بل يمتنع أن يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت أيضا (أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هى هي) فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة (وأما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمرو) أى لتشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان)لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان

(قوله والا لم يعرض له) فيه انه ان أراد عروض جميع المتقابلات فممنوع وان أراد بعضها فلا يثبت تجرده عن كلها

(قوله لان مايكون معروضاً) أى في نفسه

(قوله فهذا المدعى باطل الخ) يعنى أن دعواه بديهى الاستحالة لايليق أن يسمع فقوله علمت أن المجرد لاوجود له فى الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوي للاستظهار

(قوله فانها في حد ذاتها الخ) الماهية فى حد ذاتها مالم تكن الا الماهية كان قبولها للمتقابلات بطريق البدلية وأما فى مرتبة الوجود فهى قابلة لها بطريق الاجتماع لكونها مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة ومع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة

(قوله فالماهية الانسانية الخ) زاده الشارح قدس سره ليرتبط قوله وأما وجود فرد الخ

(قوله أي لتشخصهما) فالكلام على حذف المضاف وانما قال لتشخصهما مع أن قبوله لتشخص واحد أيضاً محال لان الكلام في قبول المتقابلات

وأما ثانياً فلان الفردية بعض المدعي فلا دليل عليه وأما ثالثاً فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عوارض الوجود أيضاً فكيف يحكم بمقارنته لهذا العارض أعنى لوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة وقد يقال الظاهر من كلام أفلاطون أن مراده الحكم بوجود الكلى الطبيعي فمعنى كلامه أن الماهية من حيث هي أزلية أبدية بقرينة دليله وقوله فى المدعى قابل للمتقابلات الا انه تمحل فى اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق فى كلامه بمعني أنها طبيعة واحدة وفى التجرد بمعنى أن شيئاً من العوارض ليست نفس الماهية ولاجزءا منها وحينئذ يكون دليله وارداً على مدعاه غايته انه يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبائع

واحد وكذا ان أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان أيضا فظهر أن دليله غير واف بما ادعاه (ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذى ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني به معنى آخر مثل ما أوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من أن لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (أمراً) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) أى يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتنى بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام ﴿المقصد الرابع﴾ الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع أو مركبة تقابلها) فهي التى تلتئم من عدة أمور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد أن يكون في المركب أمور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من أمور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية

(قوله وكذا ان أراد الخ) أى ماذكر من كونه ضرورى البطلان على تقدير ارادته بالفرد معناه المتعارف أي معروض التشخص وان كان ذلك خروجا عما نحن فيه وان أراد به الماهية المجردة بناء على انه فرد للمطلقة فهو ايضاً ضروري البطلان

(قوله من أن كل الخ) فمعنى كلامه انه يوجد لاجل كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبة فرد فى نفسه لا من ذلك النوع مجرد عن المادة قابل أى مقبل من قبل بمعنى اقبل على مافي القاموس للمتقابلات اى للاشخاص المتقابلة لا للعوارض المتقابلة

(قوله بهذا المقام) أى مقام البحث من الماهية المجردة فلا بد انه أيضاً من مباحث الماهية من حيث أن لها رباً

(قوله ما بسيطة) قدمها مع أن مفهومها عدمي لتعلق حكم المركبة به

(قوله تجتمع) ذكره لافادة أن المعتبر في البسيط أن لايكون أجزاء لها بالفعل ولا يعتبر انتفاء الاجزاء بالقوة فان الخط والسطح والجسم التعليمى بسائط مع أن لها جزءا بالقوة

[قوله اذ لابد أن يكون فى المركب أمور)أي أمر ان كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة او بواسطة أو بوسائط

(قوله والا لكان الخ) أى وان لم يكن كل واحد من تلك الامور واحدا بالفعل كان بعضها مركباً من أمور غير متناهية بالفعل

(قوله بل مرارا غير متناهية) لانه اذا فرض جزء منها بحيث لاينتهى الى البسيط كان ذلك الجزء

(قوله مثل ما أوله به الخ) هذا التأويل مستبعد جداً فان رب كل نوع ليس فردا منه ولايعرض له المتقابلات وانما يدبره بنوع تعلق بافراده

ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) أى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه فيه الواحد) الذى لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه أو غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج أخرى) فالاقسام أربعة بسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلى يلتئم من أمور تمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت (والمركب العقلى لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر (وهو تعقل مالا يتناهي

مركباً من أمور غير متناهية وكذلك جزء الجزء وهو مايبقى بعد اسقاط واحد من تلك الامور الغير المتناهية وجزء جزء الجزء وهلم جرا فاندفع ماقيل انه انما يلزم ذلك لو كان كل واحد من الاجزاء مركباً من أمور غير متناهية أما اذا فرضنا أحد الاجزاء مركباً من أمور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الايجاب الكلى فلا

(قوله أى المتعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فينطبق الدليل بالمدعى

(قوله كذلك يمتنع الخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقية لايمكن انقسامها بالفعل ولا بالقوة بخلاف آحاد ماسواه فانها لابد أن تكون واحدة بالفعل ليتقوم بها المتعدد أعم من أن تكون واحدة بالقوة أيضاً أولا

(قوله وكلاهما) كلمة كلا موضوعة للدلالة على الاثنين فؤدى كلاهما وكل منهما واحد نحو جاءنى الرجلان كلاهما

(قوله كالاجناس العالية) على تقدير امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين

(قوله مركبة فى العقل) على تقدير كون الجوهر جنساً

(قوله ومركب عقلى) مثاله المفارقات ولذا لم يذكر له مثالا

(قوله متمايزة فى الخارج) لم يقل ههنا فقط لان كل مركب فى الخارج مركب فى العقل

(قوله كالاجناس العالية) اذ لم يجوز التركيب من أمرين متساويين

(قوله تمايز في العقل فقط) لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له

وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة) وهذا انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى تقسيم الاجزاء) للماهية المركبة (وهو من وجهين * الاول أنها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة) سواء كانت متساوية أو غير متساوية (والا فمتباينة) والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة أن يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخله ومتساوية (أما المتداخلة فان صدق كل منهما على

(قوله اذا كان الخ) دفع بهذا التقييد استدراك قوله وانه محال بعد قوله لزم محال

(قوله انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه) أي تفصيلا وكذا انما يتم اذا كان تعقل الشيء بالكنه موقوفا على تعقل ذاتياته بالكنه تفصيلا وكلا الامرين فى حيز المنع

(قوله فى تقسيم الاجزاء) أى أقل مايحصل به التركيب وهو الجزآن فاذا كانت زائدة يكون فيها اجتماع الاقسام المذكورة

(قوله فمتداخلة) أي كلا أو بعضا

(قوله فمتباينة) أي كلا

(قوله فيحتاج الخ) أو يقال بامتناع تركب الماهية عن المتساوية وفيه نظر وأماادراجهافي المتباينة فبعيد

(قوله والاظهر فى العبارة الخ) اما بالقياس الى ماقاله المصنف فلعدم اطلاق المتداخلة على غير المتعارف وأما بالقياس الى المشهور فلايهامه الانقسام الى الاقسام الثلاثة هذا وانما قال فى العبارة لاتحاد الكل في المآل وهو التقسيم الى الاقسام الثلاثة

(قوله فان صدق كل منهما الخ) صدق الكلى على افراده وكذا الحال فى التباين والعموم مطلقاً أو من وجه فالانسان والكلى متباينان ان اختص افراد الانسان بأشخاصه اذ لاشيء من الانسان بكلى وهو ظاهر ولا شيء من الكلى بانسان اذ لايصدق الانسان على شيء من افراد الكلى صدق الكلى على الافراد بل متحد به وان جعل افراده شاملة للاصناف أيضاً كان بينهما عموم من وجه وهو ظاهر

(قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان) كما أن المعتبر في المساواة صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر فى العموم مطلقا صدق أحدهما على كل افراد الآخر دون العكس فليس مفهوم الكل أعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه فى الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما فى الاصناف الانسانية أو مباين له ان ادعى انحصار ماصدق عليه الانسان في الاشخاص ولا يقدح فى التباين حمل الكلى على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما فى القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلى الحقيقى على مفهوم الجزئى الحقيقى مع تباينهما اتفاقا والتباين انما ينقدح اذا صدق أحدهما على ماصدق عليه الآخر

كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما (والا) أى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة في الجملة (فبينهما) لا محالة (عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما أن يقوّم العام الخاص) وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (أولا) يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا أعني الموجود صفة للأخص على عكس الجسم الابيض ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقا وأما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية

(قوله وهذا انما يكون الخ) لان مرتبة التقويم والتحصيل بعد مرتبة التقوم فيكون العام متقوما متحصلا بنفسه والخاص قائماً به بعد تحصله فيكون بينهما فى الخارج قيام وعروض والمركب من العارض والمعروض انما هو فى الذهن

(قوله بل يكون الامر بالعكس) ليس مراده انه يكون الامر بالعكس البتة اذ يجوز أن لا يكون شيء منهما مقوما للآخر بل انه يكون كذلك في الجملة وانما زاده ليرتبط قوله فان الناطق هو المقوم للحيوان

(قوله وأما الناطق الخ) لان الصفة انما تقوم بالموصوف بعد تحصله والحيوان ليس متحصلا بدون الناطق

(قوله بل هو جار مجراه) باعتبار اجرائه عليه وكونه محصلا له كما أن الصفة مخصصة للموصوف

(قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما) فان قلت الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة على ماهو المشهور فقد التأم ماهية منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت أراد بالماهية الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وأيضاً قد تقرر أن المقوم للحيوان أحدهما وانما ذكرا معا في تعريفه لعدم العلم بأن أيهما متقدم مقوم له فثبت الاحتياج الي الاعتبار على كل تقدير

(قوله نحو الجسم الابيض) المتكلمون لا يقولون بالسطح وحينئذ يظهر كون الجسم أعم مطلقاً من الابيض وهو ظاهر ثم الجسم مقوم له أى معين ومحصل لان الابيض ليس له تحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم

(قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجري الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس فمثل المصنف للاول والشارح للثاني

(قوله هو المقوم للحيوان) أى المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن هاهنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس

لان الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه (وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة) من علله الاربع (أو) مع (معلول) له (أو) مع (ما ليس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معني تركب الشيء مع علته أن يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعني تركب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك أصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل (أو) مع

(قوله لان الماهية الحقيقية الخ) بناء على أن لا تركيب عقلياً للماهية الحقيقية إلا من الجنس والفصل أو من متساويين

(قوله وأما المتباينة فاما أن يعتبر الخ) أي خالها اعتبار الشيء الى آخره

(قوله أن يعتبر ذلك الشيء الخ) بأن يعتبر الاضافة داخلة دون المضاف اليه كما في العطاء أو يعتبر كلاهما داخلة كما في الافطس أو يعتبر المضاف اليه فقط نحو السرير فانه عبارة عن الخشب والهيئة والاضافة التى بينهما غير داخلة فيه ولظهوره لم يورد له مثالا وحينئذ يكون معنى تركب الشيء مع ماليس علة ولا معلولا أن يكون فيه تركيب مع أمر ليس علة اعتبرت الاضافة اليه ومعلولا كذلك سواء لم يكن علة ولا معلولا كما في العشرة أو كان علة ومعلولا لكن لم يعتبر كونه مضافا اليه كما في الجسم فانه مركب من الهيولي والصورة وكل واحدة منهما علة للاخرى لكن لم يعتبر فيه كون احداهما مضافا الى الاخرى وبما حررنا ظهر كون الحصر بين الاقسام عقلياً وانطبقت الامثلة كلها مع الممثل له واندفع الشكوك التى عرضت للناظرين

(قوله من علله الاربع) المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ماهو داخل فى قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالفطوسة لما سيجيء من أن المحل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهى معدودة فى عدادها وقس عليه حال الصورة

(قوله قلت معنى تركب الشيء الخ) ليس مراده أن معنى الاخذ مع الشيء مطلقاً هو الاخذ بالقياس اليه والا لم ينحصر فى الاقسام المذكورة مع عدم استقامته فى بعض الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفى في دفع الاستدراك كما لايخفى في العبارة مسامحة

(قوله نحو العطاء) قال في حواشي التجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لاتتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم أن ماسوي أجزاء العشرة ليس

القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الانف اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله (أو) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى الصورة من الانف (أو) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة (والثانى) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وأمثالها مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله (والثالث) وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا (اما متشابهة) في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة (أو متخالفة) في الماهية وهى (اما) متمايزة (عقلا) لا حسا (كالجسم المركب من الهيولى

(قوله وهو يجرى مجرى الخ) في انه يحصل به الافطس بالفعل ومن هذا ظهر أن المراد بالعلل الاربع أعم من أن يكون حقيقة أو شبيهة بها

(قوله نحو الخالق الخ) فانه اعتبر فيه اضافة الفاعل الى مفعوله

(قوله وأمثالها الخ) اشارة الي أن ذلك الشئ أعم من أن يكون فاعلا أومادة أوصورة أو غاية

(قوله اما متشابهة فى الماهية) أى متفقة فى الماهية النوعية والتمايز بينها بالتشخصات فلا يكون التمايز بينها عقلا اذ العقل لايدرك الجزئيات فلذا لم يقسمها الى ماقسم اليـه المتخالفة فمعنى قوله اما متشابهة أي أجزاؤه إما متشابهة

(قوله اما متمايزة الخ) لما لم يكن التخالف فى الماهية مدركا الا بالعقل قدر متمايزة ليصح التقسيم ومعني التمايز العقلى أن يحكم العقل بتغايرهما في الوجود سواء كان بالضرورة أو بالبرهان

(قوله كالجسم المركب الخ) أي كاجزاء الجسم أو من حيث انه مركب منهما

مثالا للشئ المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهيـة المركبة من ذلك الشى وغيره فان المعتبر مع الاضافة الي الفاعل هو الفائدة التي هي جزء العطاء والجزء الآخر هو نفس الاضافة وعلى هـذا القياس ولك أن تجعل الامثلة مايستفاد من حيز نحو الافطس المضاف اليه

(قوله نحو أجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة) مبنى على أنه لايعتبر فى العشرة الجزء الصورى لالانه حينئذ يكون تركبها من العلة والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها فى العدد علة لشئ من الاجزاء وانما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لاتكون العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء

(قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فيه بحث لان هذا مركب من الشئ مع علته الصورية أو من الشئ مع علتـه المادية فلا يكون المثال مطابقاً اذ المقسم لايحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من أن المراد من تركب الشئ مع احدى علله أن يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الي علله وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التى فيها الصورة ولا الصورة التى فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معاقلنا فحينئذ ينبغي أن يكون المراد من تركب الشئ مع غير علله ومعلولاته أن

والصورة) فان أجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (أو خارجا) أى حسا كاعضاء البدن وعلى هـذا في قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبـدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمـايزان حسا وان أريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو (الخلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين فى الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبـة من السواد والبياض المحسوسـين بالذات * التقسيم (الثانى أنها) أي الاجزاء (اما وجودية) بأسرها بمعـني أنه لا يكون فى مفهوماتها سلب (أولا) تكون كذلك (و) القسم (الاول اما حقيقية) أى غير اضافية (كما مر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسـد (أو اضافيـة نحو

(قوله خارجا أي حساً) فسر الخارج بالحس متابعة لما ذكره الامام فى المباحث المشرقية وغيره من قسمة الاجزاء الى المعقولة والمحسوسة

(قوله فان النفس الناطقة الخ) لان التمايز الحسى يقتضى أن يكون كل منهما محسوساً نقل عنه ويمكن أن يجاب عنه بأنه يكفى فى التمايز الحسى كون البدن محسوساً دون النفس الناطقة انتهى

(قوله وان أريد الخ) أورده بطريق الاحتمال لما عرفت أن المذكور هو السابق

(قوله من الاجزاء الخارجية) لتمايزها بالوجود فى الخارج ولذا لايحمل أحدهما على الآخر

(قوله دون العقلية) بالمعني المراد ههنا أعنى التمايز فى العقل فقط دون الخارج بقرينة المقابلة

(قوله محسوسة تبعاً) فلا ينافى ذلك كون الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات

يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الي ذلك الغيروليس الامر كذلك فى الانسان والعشرة ونحوهما

(قوله من الحكمة والعفةوالشجاعة) قد سبق تفاسيرها فى أواخر شرح الديباجة فلانعيده

(قوله فان النفس الناطقةالخ) نقـل عن الشارح انه يمكن أن يجاب بأنه يكفى فى التمايز الحسى كون البدن محسوساً دون النفس الناطقة وقريب منه مايقال فى الجواب يكفى فى التمايز الحسى أن يحس أحدهما مع عدم الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كما فى الميت وأما الهيولى والصورة فلا تحس احداهما بدون الاخرى قطعاً فان قلت ماذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد وأما اذا حمل على غـيره فلا قلت ان بنى التمثيل على مذهب الفلاسـفة فقد عرفت حاله وان بنى على مذهب المتكلمين فالنفس عنـدهم هي الهيكل المحسوس فلا تمايز بينها وبين البدن أيضاً وقول النظام النفس هى السارية فى البدن سريان ماء الورد في الورد لايفيد التمايز الحسى أيضاً لان الورد مجموع الماء ومحله

(قوله والانسان المركب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسـد) وانما قال تركيباً اعتبارياً لان الروح

الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان (أو ممتزجة) من
الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية
ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وانه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولية
(والثانى) وهو ما لا تكون بأسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لا أول له) فقد
يتركب مفهومه من وجودي وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان
العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا
(واعلم أن هذه الاقسام) المذكورة فى هذين التقسيمين انما هي (فى الماهية) على الاطلاق
(أعم من أن تكون) ماهية (حقيقية أو اعتبارية وأما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا
تكون أجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار

(قوله فان مفهومه الخ) هذا على ماهو التحقيق من أن الذات المبهمة ليست داخلة في مفهوم المشتق
وانما يذكر في تفسير معناه لبيان النسبة المعتبرة في مفهومه

(قوله ولم يتعرض الخ) أي لم يورد له مثالا وقد مثل له صاحب المقاصد بسلب الوجود والعدم للامكان

(قوله فان العدمات الخ) أى تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الي الملكات فالمفهوم الوجودى وهو
النسبة الى الملكة ملحوظ فى التركيب من العدمات

[قوله حقيقة أو اعتبارية] أي متصفة بالوحدة فى الخارج أو متصفة بها فى الاعتبار كما صرح به
الشارح قدس سرّه فيما بعد

[قوله فتكون وجودية قطعاً] لان ما في مفهومه السلب يمتنع وجوده

عن النفس الناطقة المجردة والبدن مادى فلا يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لابعد في ذلك كما تؤلف
عن المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق أن الموجب
لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط أحدهما بالآخر من حيث ينفعل كل منهما عن الآخر
فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوي الجسمانية غضبية كانت أو شهوانية
وتأثر البدن عن النفس مثل أن يقشعر الجلد ويقف الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والفكر فى جبروته

(قوله غير معقول الخ) فان قلت يجوز أن يعتبر الماهية من العدمات بأن تكون تلك العدمات أجزاء
للماهية وعدم معقولية تعلقها الا مضافة الى الوجودات لايستلزم كون تلك الوجودات معتبرة فى الماهية
بالجزئية قلت تلك العدمات إما أن تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات أم لا فان كان الثانى لم تتعدد
وان كان الاول تدخل الاضافة قطعاً كما أشار اليه الشارح في الحاشية الصغري وان كان المضاف اليه خارجا
وهى المرادة بالمعنى الوجودى لا المضاف اليه

الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) أى بين أجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين ﴿ المقصد السادس الماهيات ﴾ الممكنة (هل هى مجعولة) بجعل جاعل (أم لا ففيه مذاهب ثلاثة ❊ الاول أنها غير مجعولة مطلقا) سواء كانت بسيطة أو مركبة (اذ لو كانت الانسانية) مثلا (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون أثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهة (والجواب انا لا نسلم

[قوله اذا لم تجعل الاضافات] أي مطلقاً

[قوله الماهيات الممكنة الخ] بعد اتفاق الكل على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل وإلاّ لم تكن ممكنة اختلفوا فى ان الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه أثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة فيكون الوجود انتزاعياً محضاً واليه ذهب الأشعري والاشراقيون القائلون بعينية الوجود أم لا بل الماهيات فى حد ذواتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شيئاً فيكون الاتصاف بالوجود حقيقياً سواء كان موجوداً أو معدوماً واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود هذا تحرير محل النزاع على ماهو الحق الحقيق بالقبول

[قوله مجعولة بجعل جاعل] اختاروا هذه العبارة ولم يقولوا انها بتأثير المؤثر أو بفعل الفاعل لان هذه الألفاظ شائعة الاستعمال في الوجود

[قوله اذ لو كانت الانسانية الخ] تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية للتوضيح وحاصله انه لو كانت الماهيات في ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل ولو كان كذلك لزم أن لا تكون الماهيات فى حد ذواتها ماهيات لكن التالى باطل لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري وأورد عليه انه يجوز أن يكون عدم الجعل محالاً مستلزماً للمحال والجواب ان عدم الجعل ليس ممتنعاً بالذات وإلا لكان الجعل واجباً بالذات فنقول لو كان الجعل ممكناً بالذات لأمكن عدمه نظراً الى ذاته ولو أمكن فى ذاته لما حكمنا باستلزامه المحال عند ملاحظة ذاته فقط والتالي باطل لانا اذا لاحظنا عدم الجعل مع قطع النظر عما سواه مما يوجب امتناعه أو وجوب الجعل حكمنا باستلزامه المحال وعلى ما ذكرنا لا يرد المناقشة المشهورة بان عدم ملاحظة أمر آخر معه لا يوجب عدمه فى نفس الأمر فيجوز أن يكون

(قوله اذا لم تجعل الاضافات) أي مطلقاً والا فلا امتناع فى ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها

استحالته فان المعدوم) فى الخارج (دائما مسلوب عن نفسه دائما) فاذا ارتفع الجعل فى وقت أو دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال (وانما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله أن عند عدمه) أى عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأسا) وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتي سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لا انها تتقرر) فى الخارج (مع اللا انسانيـة) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذي هو السلب (ممـا نقول به) * المذهب (الثانى أنها مجعولة مطلقا) أى فى

لزوم المحال لأجـل ذلك لانه انمـا يرد لو أريد انه يلزمه المحال فى نفس الأمر لكن مرادنا أنا نحكم باستلزامه المحال فيكون ممتنعاً بالذات

[قوله فاذا ارتفع الخ] يعنى ان السـند أعنى قوله فان المعدوم الى آخره مذ كور بطريق التنظير والمقصود انه اذا كان المعدوم فى الخارج مسلوباً عن نفسه فكذلك الماهيات اذا ارتفع جعلها أى لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة أى لم تكن ذواتها فيصح سلبها عنها فلا يرد ان الكلام فى الماهيات في حد ذواتها لا فى الماهيات المعدومة فالسند المذ كور لا يصلح للسندية والمراد بالخارج ههنا نفس الأمر

(قوله ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ماهو المتعارف بينهم اذ ليس الحكم ههنا على الافراد فضـلا عن المحققة بل مايكون الخارج فيها ظرف الحكم وكما أن السالبـة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول اذ لاايجاب فيها حقيقة بل مجرد اعتبار فلا يرد انه اذا صدق السالبة المذ كورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما لكن صدقها محال لانه يلزم اثبات سلب الشئ للشئ

(قوله لعدم الموضوع فى الخارج) أى بارتفاع الموضوع أعنى مفهوم الانسانية بالمرة في نفس الامر كما أن صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم افراد الموضوع في الخارج

(قوله هو الايجاب المعدول) فانه يقتضي وجود الموضوع فيلزم انتفاء الشئ حال ثبوته

[قوله ويكون صدق السالبة الخارجية الخ) قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا فى كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه فى الذهن لالعدمه فى الخارج كما زعمه وبالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لان كونها انسانية فى الخارج به اذ ماله حينئذ الى مجعولية الهوية لان الانسان فى الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والنافى بمجعوليتها يقول لو كانت الانسانية مجعولة لم تكن الانسانية انسانية فى نفس الامر عند عدم الجعل فحينئذ لايتجه الجواب بأن صدق السالبة لعدم وجود الموضوع فى الخارج فتأمل

الجملة (اذا لو لم تكن الماهية) أي شئ من الماهيات (مجمولة) أصلا (ارتفع المجعولية مطلقا) أي بالكلية (لان ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به) أى بالوجود (فهو) أيضاً (ماهية في نفسه) والمقدر أن لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور

(قوله أي شئ من الماهيات) على أن اللام فى الماهية للجنس

(قوله هذا مايقتضيه الخ) أي كون مطلقاً بمعنى في الجملة مع مخالفته لقوله مطلقاً السابق وجعل المدعى موجبة جزئية مايقتضيه تقرير الكتاب للدليل لان ارتفاع المجعولية بالكلية انما يلزم ان لو لم يكن شئ من الجزئيات مجعولة وهو سالبة كلية فكذبها يكون مستلزماً لصدق الموجبة الجزئية والمشهور الموافق لما حرره المصنف أن أحد المذاهب الموجبة الكلية فان روعى موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور وان روعى موافقة المشهور يلزم مخالفة التقرير فاحدي المخالفتين لازمة فلا يرد كان الاولى أن يحمل الشارح قدس سره قوله مطلقاً على العموم ويجعل المدعى الموجبة الكلية كما هو المشهور ويعترض على الدليل بمنع الملازمة أقول ويمكن تقرير الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بأن يقال الماهيات كلها مجعولة لانه كلما كانت الماهية من حيث الصدق مجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة لكن المقدم حق فالتالى مثله أما الملازمة فظاهرة لعدم اختصاص صدقها بفرد دون فرد وأما حقية المقدم فلانه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق مجعولة ارتفع المجعولية لان كل مافرض انه مجعول يصدق عليه انه ماهية فتكون الماهية من حيث الصدق مجعولة وفيه تأمل وفي افراد لفظ الماهية اشارة الى ماذكرنا وقيل فى تقريره ان الماهيات كلها مجعولة لان ماهية مامجعولة والا ارتفع المجعولية بالكلية واذا كانت ماهية مامجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة لاستوائها فى الامكان الذي هو علة المجعولية ولا يخفى مافيه أما أولا فلان الاستواء فى الامكان لايقتضي الاستواء فى المجعولية لجواز كون خصوصية البساطة مثلا مانعة كما هو مذهب التفصيل وأما ثانياً فلانه بعد ادعاء أن الامكان علة المجعولية يتم الدليل من غير حاجة الى اثبات أن ماهية مامجعولة كما هو الاستدلال المشهور

(قوله فهو أيضاً ماهية في نفسه الخ) فيه بحث لان الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجود فيه فشئ منهما لايندرج فيما قدر عدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لابالايجاد غير ممتنع فتأمل

(قوله هذا مايقتضيه تقرير الكتاب الخ) قيل الظاهر أن مراد المصنف أن الماهية كلها مجعولة كما ذكره فى تحرير المسئلة اذ لانزاع فى أن للواجب تعالي جعلا وتأثيراً فى الممكن فلو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفيته أيضاً ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل

كما أورده المصنف في تحرير المسئلة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلأنها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك أيضا أو لان أجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص) أى هويته (لا ماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر

(قوله والممكن محتاج لذاته الى فاعل) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجاً الى فاعل والمدعي أن يكون في ذاته محتاجا الى فاعل لان النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة الى فاعل أم لا فيجوز أن تكون لذاته لا لغيره محتاجا الى فاعل في الوجود ولا يكون محتاجا فى ذاته الى شئ لعل المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور فى الكتاب

(قوله أو لان أجزاءها الخ) ولا نعنى بكون الشئ مجعولا الا تعلق الجعل به سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار أجزائه

(قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل ما فرض مجعولا فهو ماهية لجواز أن تكون هوية أى ماهية شخصية لا ماهية كلية وفيه أن النزاع في أن الماهية بمعني ما به الشيء هو كلياً أو جزئياً مجعولة أولا لا في الماهية الكلية وأما على ما ذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن المجعول هوية الوجود لا ماهية الوجود الصادقة عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شيء على شئ أن يكون مجعولا والا يلزم أن تكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة

(قوله أي هويته) أى المراد بالوجود الخاص أشخاصه لا مفهومه الكلى

(قوله الماهية المركبة مجعولة) لئلا يلزم نفى المجعولية بالكلية ولظهوره لم يتعرض له

فيتم التقريب ويناسب الجواب أيضاً وفيه نظر اذ المقدر حينئذ ان ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلى الذى ادعي هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها خاصة ممكنة تأمل

(قوله هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم ان تكون الماهية أيضاً مجعولة لان جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من الاحتياج الخاص الاحتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهية من حيث هي هي لا فى الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير

والاحتياج اليه فرع الامكان (وانه) أي الامكان (لايعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفيه عارضة لنسبة (لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه) فلا يتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بأنه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات أيضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من أجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا (وأنه يفضى الى نفي المجعولية بالكلية) وأنتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) أى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (أو وجودها) أي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام أو الوجود (أيضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (أو مركبة فيعود الكلام) فيه وفي أجزائه البسيطة

(قوله وانه لايعرض للبسيط) لايخفى انه لو حمل على ظاهره يلزم أن تكون البسائط واجبة فيلزم تعدد الواجب أو ممتنعة فيلزم امتناع وجود المركب أو واسطة فيلزم بطلان الحصر العقلي بين الامور الثلاثة وسيأتي تحقيقه في تحرير المذاهب

(قوله كما مر في مباحث التعريف) ولا يمكن ههنا الفرق بالاجمال والتفصيل لان ذلك انما هو باعتبار العقل وهو يكفي في تغاير التصورين في العقل بخلاف المجعولية

(قوله لايعرض للبسيط) ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من الممتنعين اذ لا احتمال لتعدد الواجب لذاته قلت الامتناع أيضاً ممنوع لانه كالامكان يستدعي شيئين نعم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن اللهم الا ان يقولوا امكان الجميع غير امكان الوجود والمحذور هو الثاني والملزوم في المركب عندنا هو الاول

(قوله لو صح ماذكرتم) المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض

(قوله أو وجودها) فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط أيضاً فما الفارق حينئذ ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل

(قوله لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه الخ) ان قلت لعله يقول بمجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية وينقل الكلام اليها فيتسلسل بمعنى انه لاينتهي الي حد يمكن تعلق الجعل به

حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل) هو (أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود) فالامكان يقتضي شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط (واعلم أن هذه المسئلة من المداحض) التي تزلق فيها أقدام الاذهان (وانا نريد أن نثبت أقدامك) فى هذه المسئلة (باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لايحتجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجي وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض) أي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة أقسام قسم

(قوله والاعتراض المذكور معارضة) وليس نقضاً اجمالياً على ماتوهم اذ الدليل المذكور لعدم مجعولية البسائط لايجري فى المركبات ولا يستلزم محالا انما المستلزم للمحال هو المدعي أعني عدم مجعولية البسائط فيكون الاعتراض المذكور مثبتاً لنقيض المدعي فيكون معارضة

(قوله والحل أن البسيط الخ) لايخفى أن اللازم منه أن يكون البسيط مجعولا باعتبار الوجود ولا نزاع فيه

(قوله باشارة خفية الخ) وهو ماأشار اليه بقوله الا ماينسب الى المعتزلة فانه اشارة الى تحرير معنى يمكن النزاع فيه وأما ماقبله فهو بيان لمنشأ المذاهب الثلاثة وانها كلها حقة

(قوله لما قسموا الوجود الخ) وأما النافون للوجود الذهنى فيقولون ان كل مايعرض للشئ فانما يعرض له في الخارج ونفس الامر والمعدوم مسلوب عنه كل شئ حتى نفسه الا أن من العوارض مايعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية ومنها مايعرضه فى الوجود وهو عوارض الماهية وعوارض الوجود الذهنى داخلة عندهم في عوارض الماهية فلا يرد ماقيل انه يلزمهم أن لايقولوا بنحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية ولا شك أن انكارها مكابرة

(قوله وجعلوا) أى اعتقدوا كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن

(قوله الماهية الممكنة قابلة لهما) وأما الممتنعات فلعدم قبولها الوجود الخارجي لايكون لها الا العوارض الذهنية ولذا الواجب لاقتضائه الوجود الخارجي لايكون له الا العوارض الخارجية وأما العوارض التي تلحقه فى الذهن فباعتبار انه من حيث الوجود الذهني ممكن اذ يجوز أن يحصل فيه وأن لايحصل

(قوله ولرفعهما) انما اعتبر قبولها لرفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجي وبعضها بالوجود الذهنى

(قوله أى الامور التى تعرض الخ) أي ليس المراد بالعارض الخارج المحمول بل مايعرضه ويلحقه

(قوله والاعتراض المذكور معارضة) لانقض اجمالى كما ذهب اليه الشارح الابهري اذلا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كما نقل عن الشارح وفيه تأمل لان النقض الاجمالى على وجهين الاول جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم عنه الثانى استلزامه تمامه محذورا والمنفي ههنا هو الاول لا الثانى فليتأمل

يلحق الماهية من حيث هى هى) أي (مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهنى أيضاً اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود

ثم ان أريد بعروضها للماهية انها كافية في عروضها بعد الوجود كانت هذه الاقسام للوازم واليه تشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض الخلو عنها لم تكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره أيضاً فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي هي الخ وان أريد به انها تعرض الماهية ولو لمدخلية أمر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلاثة منقسما الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز أن يكون العروض فى الوجود الخارجي والذهنى أو كليهما مشروطاً بأمر منفك عن الماهية وقوله فأينما وجدت الخ لايقتضي انحصار عوارض الماهية فى اللازمة على ماوهم لان شمول الامكنة لايقتضى شمول الازمنة واعلم أن الحصر بين الاقسام الثلاثة عقلى لان العروض لايمكن بدون وجود المعروض فاما أن يكون فى الوجود الخارجي فقط أو فى الذهني فقط أو فيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معا أو كأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لا باعتبار مطلق وهم منشأه عدم التدبر والالتفات الى مايوهمه ظاهر العبارة

(قوله أي مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع مايرد من انه قد مر أن الماهية من حيث هي هى ليست الا الماهية فكيف يمكن لحوق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هى هى الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى عن هذه الحيثية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا القدر كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه وأحال قطع النظر عن الوجود الذهنى على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة

(قوله بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل فى ذلك لمطلق الوجود أي وجود كان كما يدل عليه قول

(قوله بل لمطلق الوجود) أى بل المدخل له ويؤيده ماقيل اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان مالاثبوت له بوجه من الوجوه لايتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين أولا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل وفيه بحث لان مامع العلة لايجب ان يكون له دخل فى العلية فان مايساوي العلة لاينفك عنها ولا دخل له في العلية الا يرى ان الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولي مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلية فى العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء أمر ثبوتى فالاتصاف به يقتضى أحد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل

فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك كالزوجية للأربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن (فلو فرض أربعة) موجودة بأحد الوجودين (غير زوج لم تكن أربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا المثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للأربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هي هي (نحو التناهي والحدوث للجسم فانه) أي نحو

(عبد الحكيم)

الشارح قدس سره سواء وجدت الاربعة في الخارج أوفي الذهن وصرح به في شرح التجريد وليس المراد به مفهوم الوجود ولا الوجود من غير اعتبار خصوصية معه حتى لاتنحصر القسمة فتدبر ثم اعلم انه ان أريد بمدخلية الوجود المطلق أو الخارجي أو الذهني في العروض أن يكون ذلك شرطاً فيه فالوجود المطلق وكذا الخارجي والذهني خارج من الأقسام الثلاثة اذ قيام الوجود انما هو بالماهية من حيث هي على مانص عليه في التجريد وغيره لابشرط الوجود والالزم تقدم الوجود على الوجود وان أريد به أن يكون ظرفاً له ومصححاً لعروضه فالوجود داخل في القسم الثالث لان الاتصاف بالوجود وان لم يستدع حينئذ تقدم المعروض بالوجود لكنه يقتضي أن لايكون المعروض مخلوطاً بذلك العارض في ذلك الظرف وظاهر أن الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود الذهني مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل أن يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود في نفس الامر كذا أفاده المحقق الدواني وهذا على مااختاره من أن ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له وأما على ما هو المشهور من الفرعية فنقول اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا حقيقياً فان زيادة الوجود خارجياً كان أوذهنياً انما هو في التصور فهو انتزاعي محض فاذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به كان ذلك فرعاً لحصولها في الذهن بوجود هو نفسها ثم اذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجودا ذهنياً ووصفها به كان ذلك فرعاً لحصولها في الذهن مرة ثالثة بوجود هو نفسها وهكذا وليس هذه الملاحظة والالتفات لازمة للنفس فتنقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة وهذا تحقيق ماذكره صاحب التجريد من أن الوجود من المعقولات الثانية وبما حررنا لك يندفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام لانطول الكلام بذكرها ودفعها فانك بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة الى القيل والقال

ما ذكر (لا يلزم ماهيته) أي ماهية الجسم من حيث هي هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا في نفسه ولا متصوراً لجسم غير جسم) كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج (وقسم) ثالث يلحق الماهية (باعتبار وجودها في الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذى به أمر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم أن الماهية غير مجعولة (على أن المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية) أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي (فلو تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لا انسانا) حتى يلزم التناقض (وأرادوا) يعني هؤلاء النافين

قوله (لا الماهية من حيث هي هي) تأكيد لدفع مايترا آي من ظاهر العبارة من انها ليست عارضة للماهيات أصلا

(قوله فلا يحاذي به أمر في الخارج) أي لا يطابقه على مامر من تفسير المطابقة من انه لو فرض الحاصل في الذهن متصفا بالعوارض الخارجية كان عين ذلك الامر ولو فرض ذلك الامر الخارجي حاصلا في العقل معرى عنها كان عين تلك الصورة فلا يرد ماقيل ان الوجود الخارجي وكذا المطلق يحاذى بهما أمر في الخارج على رأى الحكماء أعنى ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته فلا يكونان من المعقولات الثانية

(قوله فلو تصور الخ) الفاء للتعليل أو للتفريع ففيه اشارة الى الفرق بين الزوجية والمجعولية والى تطبيق الدليل المذكور سابقاً لعدم المجعولية على هذا المعنى بأن يراد انه لو كانت الانسانية متلبسة بالجعل في نفسها لم تكن الانسانية عند عدم اعتبار جعل الجاعل معها انسانية والتالي باطل لان الانسانية انسانية اعتبر معها الجعل أولا

(قوله وأرادوا الخ) أى المجعولية المترتبة على الاحتياج الى الموجد وكذلك الكلام فيما سيأتي

(قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن) الظاهر ان التناقض آت في لواحق الوجود الذهني أيضاً

(قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية) ان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلت معناه انه لازم لموصوفه الذى هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهنى فان قلت امكان الوجود في الذهن أيضاً من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني والا تسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم قلت سبق الكلام فيه في بحث الوجود فليتذكر

بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا موجداً أو جزءا مقوما (انها) أى المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعا) فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وأرادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان أن الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا أيضاً كلام صواب لاشبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة

الانفس الاحتياج بطريق التسامح بذكر المسبب وارادة السبب على ماوهم لان الاحتياج الى الموجد متقدم على الايجاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجي بل هو من عوارض الوجود الذهني فان الماهية الممكنة الموجودة اذا حصلت فى العقل انتزع منها الامكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود بخلاف المجعولية فانها متأخرة عن وجودها بدليل صحة دخول الفاء بأن يقال الماهية أمكنت فاحتاجت فأوجدت فوجدت فصارت مجعولة

(قوله سواء كان الخ) هذا التعميم بالنظر الى الواقع لثبوت الاحتياج الى الموجد لجميع الممكنات لالان له مدخلا فى كون المركبة مجعولة دون البسيطة اذ بناء الفرق بثبوت الاحتياج الى الاجزاء المركبة دون البسيطة

(قوله عن وجودها) أى خصوصية وجودها الخارجي والذهني

(قوله وارادوا) تطبيق لدليلهم على هذا المعنى

(قوله أن الاحتياج العارض الخ) أى الامكان الذي هو سبب الاحتياج العارض المذكور لان الامكان ليس نفس الاحتياج بل هو محوج

(قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الظاهر ان المجعولية هي الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدئية نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ماسبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلاثة يدل على ان العوارض المذكورة مايعرض باعتبار أحد الوجودين مطلقاً أو بخصوصية احدها فجعل الاحتياج الي الفاعل من عوارض الوجود الخارجي أي عارضاً باعتباره وبعده محل تأمل وان أراد ان الموصوف به أمر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث أعني المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل جوابه

مطلقا) سواء كانت مركبة أو بسيطة (وقد أرادوا عروض المجعولية لها فى الجملة) أى أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهيـة أو للوجود وأعم من أن يكون الى الفاعل الموجد أو الجزء المقوم وهذا أيضاً كلام صدق لا شك فيه (وأن عاقلا) عطف على أن هذه المسئلة أي واعلم أن عاقلا (لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها) وثبوتها (فى الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ماينسب الى المعتزلة) من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى اتصافها بالوجود هـذا تقرير ما حرره المصـنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهنى جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هـذا البحث بالمجعوليـة كثير فائدة وأيضا كما أن الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليـه في وجودها الذهنى فالمجعولية بمعـني الاحتياج الى الفاعل من لوازم المـاهية الممكنة مطلقا فانها أينما وجدت كانت متصفة بهـذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا أو

(عبد الحكيم)

(قوله أو أرادوا الخ) فممكنة في دليلهم المشـهور لانها ممكنة أعم من الامكان بالقياس الى الوجود أو الجزء وكذا فاعل أعم من فاعل الماهية والوجود ولو حمل قولهم على انهم أرادوا عروض المجعولية له باعتبار الوجود يصح ذلك القول وانطبق الدليل من غير تكلف الا أن المصنف راعى اطلاق المجعولية وعدم الاحتياج الى التخصيص

(قوله كما يتبادر الخ) بناء على أن المتبادر منه نفي الاتصاف بالمجعولية وهو الاستغناء عن الموجد

(قوله من أن المعـدومات الممكنة ذوات متقررة الخ) بناء على جعلهم التقرر أعم من الوجود فاذا حمل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنويا لكنه بعيد اذ الخلاف المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المعدومات

(قوله هذا تقرير الخ) خلاصته أن النزاع بينهم لفظى

(قوله لان البحث الخ) ولانه يستلزم استمرار جماهير الفضلاء على النزاع اللفظي

(قوله سواء كان اتصافها الخ) بناء على الاختلاف في أن قولهم كل ممكن محتاج الى موجد بديهية أو نظرية كما سـيأتى وفيه اشارة الى الرد على ماذكره المصنف بقوله فلو تصور انسان غـير مجعول الخ بأن اللازم منه أن لاتكون مجعوليته بينة الثبوت له ولا يلزم منه أن لاتكون لازمة له كما لايلزم من تصور المثلث بدون تساوى الزوايا أن لايكون المتساوي لازما له في نفس الامر

غير بين وان فسر المجعولية بأنها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وأبعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من أن معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة أنها فى حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ

(قوله كان الكلام صحيحاً) لايخفى أن المعقولات الثانية مايكون الذهن ظرفاً للاتصاف به سواء كان ذلك المفهوم مقيداً بالخارج أو بالذهن أو لم يكن مقيداً بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجي أوغيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها والظاهر أن المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لاوقد صرحوا بان الامكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحاً كذا أفاده المحقق الدواني والجواب أن ذلك انما يرد لو أريد بالمجعولية نفس الاحتياج على مايوهمه ظاهر العبارة أما اذا أريد بها المجعولية المسببة عن الاحتياج كما مر تقريره فظاهر أن الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجي

(قوله والتقييد تكلفاً) اذ لافائدة له وهذا كما قال الزوجية الخارجية ليست لازمة لماهية الاربعة بل لهويتها لالعدم القرينة على التقييد حتي يرد أن كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجي قرينة على التقييد المذكور فلا تكلف فيه

(قوله أن معنى قولهم الخ) يعنى أن معني قولهم انها مجعولة ظاهر وهو الاحتياج الى الموجد لايحتاج الي التعرض ومعنى قولهم الماهيات غير مجعولة انها ليست نفسها ولاجزءها وانما كان أبعد لاشتراكه مع ماقاله المصنف في انه ليس للتخصيص كثير فائدة يرد عليه أن هذا الحكم قد علم من قولهم وهي مغايرة لما عداها بأبلغ بيان فالتعرض له مستدرك ولانه لاوجه حينئذ لمذهب التفصيل وماقيل من انه على هذا ينبغى أن يحمل قولهم غير مجعولة على السلب ففيه انه على جميع الوجوه المذكورة محمولة على السلب كما لايخفى

(قوله ولا تأثير مؤثر) أشار بالعطف الى أن النزاع ليس فى الجعل اللغوي فانه يستعمل بمعنى الخلق والصيرورة والتصيير ومعني طفق

(قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية الخ) فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغى ان يحمل حينئذ على السلب لاالعدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي ليست غير مجعولة أيضاً على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما فى انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما فى أول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانياً كما هو دأبهم

معها مفهوماسواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسهاحتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احديهما مجعولة تلك الاخري وكذا لا يتصور تأثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعني أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجوداً متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست الماهيات فى أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغى أن ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذى

(عبد الحكيم)

(قوله اذ لامغايرة الخ) فيه بحث لان هذا انما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شئ شيئاً ولا يفيد نفى تعلق الجعل به بأن يكون نفسه أثر الفاعل وتابعاً للجعل ومعني التأثير استتباع المؤثر الأثر لامايتبادر الى الوهم أعنى ايجاد الأثر

(قوله وكذا الخ) هذه المقدمة لادخل لها فى بيان انها ليست بمجعولة بل توطئة لبيان معنى الجعل ودفع لما مر من انه اذا لم تكن ماهية مامجعولة انتفى المجعولية بالكلية لان كل مايفرض تعلق الجعل به من الوجود والموصوفية فهو ماهية فى نفسه

(قوله بمعنى جعل الوجود وجوداً) وكذا فى الاتصاف بمعنى جعل الاتصاف اتصافا

(قوله بل تأثيره الخ) فالأثر هي الماهية باعتبار الوجود فيتصور توسط الجعل بينهما بأن يقال جعل الماهية موجودة وليس الأثر الاتصاف حتى يرد انكم قد اعترفتم بكون الاتصاف أثر الفاعل بنفسه فلم لاتقولون الماهيات كلها كذلك وان الأثر هو الامر الخارجي والاتصاف ليس كذلك

(قوله لابمعنى انه يجعل الخ) فان الاتصاف انما يكون موجوداً اذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه

(قوله فان الصباغ الخ) تصوير للمعقول بالمحسوس لايضاحه

(قوله وهذا المعنى الخ) فيه بحث لان ماذكره انما يصح اذا كان الاتصاف بالوجود حقيقياً بان يكون الوجود أمراً زائداً على الماهية تتصف الماهية به سواء كان الوجود موجوداً بنفسه أو معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ماهو المشهور من أن ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له الا أن يقال باستثناء الوجود عنه كما ذهب اليه الامام أو يقال بالاستلزام دون الفرعية كما ذهب اليه المحقق الدواني أما اذا كان انتزاعياً محضاً ولا يكون في الخارج الا الماهية فلا معنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود

ذكرناه أولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا انه الحق الذى لايتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى أن المركبات مجعولة دون البسائط فان أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعني جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معاوبمعني جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الي ضم بعض أجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفى نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بأن المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضا صوابا بلا ريبة ﴿ المقصد السابع ﴾

(قوله كلاهما صحيح اذا حملا على ماصورناه) يعني أن النزاع لفظى وأنت قد عرفت حال ماصوره والصواب ماصورناه فى صدر المبحث من أن النزاع معنوي والخلاف فى أن الماهيات نفسها أثر الفاعل وكون الماهية موجودة أمر انتزاعي محض أو ان الماهيات أنفسها ماهيات وتأثير الفاعل فى اتصاف الماهية بالوجود فالقائلون بعينية الوجودقائلون بالاول والقائلون بزيادته يقولون بالثانى وهذا ماذكره المحقق الدواني فى تصانيفه وبينه بيانا شافياً واختاره شارح حكمة العين في منهياته وأشار اليه الشارح قدس سره فى حواشيها بقى شئ وهو أن مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات فى مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات في أنفسها أثر الجعل اللهم الا أن يقال ان ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم فتكون أنفسها مجعولة بالجعل العلمى وان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى ونعم ماقاله المصنف ان هذه المسئلة من المداحض

(قوله المركب) أي الحقيقى وهو مالا يكون تركيبه بحسب اعتبار المعتبر وذلك يستلزم كونه موصوفاً بالوحدة في الخارج أى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان تركيبه من الاجزاء الخارجية أو من الاجزاء المحمولة عند من يري أنها مغايرة للمركب ماهية

(قوله كان هذا أيضاً صوابا بلا ريبة) وأما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الواجب والممتنع أيضاً ولو صح نفى هذا الامكان عن البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع أيضاً لانهما نسبة كالامكان بل أرادوا به حاجته فى ذاته كما فى المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ماذكره فيه البعد الذى كان قد هرب عنه اذ محصله أن الحاجة الي الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجوددون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثلاث فى كون المجعولية من لوازم الماهية أو

المركب اما ذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر) منها (والا) أى وان لم يقم بعض أجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سيأتى في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها الى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد فى الاول أيضاً من ان يكون بعض أجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه

(قوله ان كان قائماً بنفسه) معني القيام بنفسه أن لايحتاج في وجوده الي محل يقومه كالجسم المركب من الهيولي والصورة وكالسرير على تقدير تركبه من الخشب والهيئة فمعنى القيام بغيره أن يحتاج اليه فالمركب القائم بالغير لايكون الا عرضا وصفة اذ ليس لنا جوهر مركب يكون حالا في محل فالمركب منحصر فى الذات والصفة وأما البسيط فغير منحصر فيهما اذ منه ماهو محتاج الى محل يقومه وليس بصفة كالصورة الجسمية والنوعية الشخصيتين على تقدير أن لايكون الجوهر جنساً نعم البسيط منحصر فيما يقوم بنفسه وفيما يقوم بغيره كما وقع فى التجريد فتدبر فانه قد تحير الناظرون في هذا المقام

(قوله يقوم بعض أجزائه ببعض آخر) أراد بالبعض الآخر ماعدا الجزء القائم سواء كان واحداً أو متعددا محتاجا بعض ذلك المتعدد الى بعض آخر أولا كالصور النوعية للمركب من العناصر فيعم المركب من جزئين فصاعدا

(قوله أي وان لم يقم بعض أجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجوداً برأسه غير حال في الآخر فيستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده فلا تكون الماهية التى اعتبر تركبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية أي الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر

(قوله فحق هذا المقصد الخ) انما قال حق لانه يجوز بناء المسئلة على المبادي المسلمة المبينة فى موضع آخر لكن حق التعليم يقتضى التقديم اذا كان يمكن تقديمه كما فيما نحن فيه لئلا ينتظر المتعلم

(قوله على ان الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليه بقوله والا استغنى كل عن الآخر مستنداً بأن انتفاء القيام الذى هو أخص لايستلزم انتفاء الاحتياج الذي هو أعم

(قوله والا لم يكن الخ) لانه لايجوز ان يكون كل منهما قائماً بالاخر أي حالا فيه فيكون الجزء الذى قام به الآخر قائماً بثالث فلا يكون المركب قائماً بنفسه

أحد الموجودين أي أن يكون الملحوظ فى عنوان البحث هذا المعني فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتأمل

(قوله المركب اماذات الخ) خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه

والمقدر خلافه (والثانى) أى المركب الذي هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب وأجزائه (فاما أن يقوم أجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطاً لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحداً حقيقيا لا اعتباريا (أو يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) أى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) هى التى الجزء القائم به ابتداء ﴿المقصد الثامن﴾ انما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء) سواء كانت أجناسا أو فصولا أو غيرهما (اذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتى) أي أمر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (فى ذاتى) بالمعنى المذكور

(قوله يقوم بثالث) لامتناع قيامه بجزئيه

(قوله فاما ان يقوم أجزاؤه الخ) أى على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله حتى يتصور الخ) وأما البلقة المركبة من السواد والبياض مع عدم اشتراط قيام أحدهما بمحله فتركيبه اعتبارى وفى الخارج بينهما التجاور

(قوله أو يقوم جزء منه الخ) أى على تقدير جواز قيام العرض بالعرض

(قوله مركبة) أى تركيباً حقيقياً يكون بسببه المركب موصوفاً بالوحدة الحقيقية

(قوله أو غيرهما) أى الاجزاء الغير المحمولة

(قوله اذا علم الخ) وفيه اشارة الى ان تركب الماهية من أمرين متساويين في الصدق وفى التحقيق مجرد احتمال عقلى لاطريق لنا الى العلم به

(قوله أمر) أي سواء كان محمولا أو غير محمول

(قوله غير خارج) لم يفسر الذاتى بالامر الداخل لانه لايحتاج فى العلم بتركب الماهية حينئذ الى العلم بمشاركة الغير فيه وبمخالفته فى آخر وأيضاً لم يصح قوله لا بأن يشتركا فى ذاتي الخ

(قوله لكن يكون قيام بعضها به شرطا الخ) لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي فى الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر

(قوله سواء كانت أجناساً أو فصولا أو غيرها) أي سواء كان بعض تلك الاجزاء أجناساً وبعضها فصولا أو غيرها بان يكون مابه الاشتراك فصلا بعيداً وما به الامتياز فصلا قريباً مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول مابه الاشتراك ومابه الامتياز ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية أو التعين يأباه السياق

(قوله أى أمر غير خارج) انما فسر الذاتى بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو أريد به الجزء لكان التركيب ظاهراً من أول الامر بلا احتياج الي ملاحظة المخالفة فى ذاتى آخر وايضاً لم يستقم حينئذ قوله لابان يشتركا فى ذاتى الي آخره

اذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لا بأن يشتركا) أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه فى ذاتى آخر لا بأن يشتركا (فى ذاتي ويختلفا بعارض) ثبوتى (أو سلب) أي عارض سلبي (لجواز كونه) أي كون ذلك الذاتى أعنى ما ليس بعرضى (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذي هو طبيعة نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التى هي أمور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات

(قوله لا بأن يشتركا الخ) بيان للجزء السلبي للقصر الذى يدل عليه انما وحاصله ان الاشتراك في ذاتي بالمعنى المذكور فقط أو المخالفة فيه أو الاشتراك فى العرضي فقط أو الاختلاف فيه فقط لايدل على التركيب والبساطة أصلا وهوظاهر فبقى احتمالات أحدها الاشتراك في ذاتي والمخالفة فى آخر وهذا يدل على التركيب وثانيها الاشتراك فى ذاتي والمخالفة فى عرضى وثالثها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى ذاتى ورابعها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى عرضى آخر وشئ منها لايدل على التركيب والمصنف ترك الرابع لظهوره فقوله لا بأن يشتركا أى بأن يعلم اشتراكهما

(قوله أى يحكم الخ) اشارة الى ان قوله لابان يشتركا معطوف على ماقبله بحسب المعنى

(قوله تمام ماهيتهما) الضمير راجع الي مايرجع اليه ضمير يشتركا أعني الماهية والغير فيصير المعني تمام ماهية الماهية والغير فالمراد بالماهية المضافة المعنى المنطقى المختص بالكلية بقرينة لفظ تمام وبالمضاف اليها مابه الشئ هو هو الشامل للشخصية فيؤل المعنى الى جواز كونه طبيعة نوعية للفردين فقوله كافراد البسيط مثال للامرين المتشاركين فى تمام الماهية المختلفين بالعارض وهذا على تقدير ان يكون التعين خارجا عن الشخص

(قوله وكذلك الوجود) مثال لما يختلف بالعارض السلبى

(قوله لجواز كونه تمام ماهيتهما) الكلام فى مشاركة الماهية للغير فالغيران اما الماهيتان فلا يتصور كون الذاتي تمام ماهيتهما اذ لا تتصور الغيرية حينئذ اللهم الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار وأما الفردان والفرد فمركب لامحالة ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالي تشخصاً مغايرا لماهيته وان ذلك التشخص ليس بداخل فى هويته تعالي وان سلم اللزوم قلنا انا نختار الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة فى ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعينات بقى ان الفرد ليس بماهية والكلام فى الماهية وجوابه ان الضمير فى قوله انها مشاركة لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى مابه الشئ هو هو وهي اعم من الكلي والجزئى وان كان المراد بالذاتى والعرضى ماهو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية

(قوله وكذلك الوجود يشارك الخ) المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة فى الذاتى بالنسبة الى الماهية التى يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتى وان لم يكن كذلك بالنسبة الي الماهيات الموجودة

الموجودة في الثبوت ويمتازعنها بقيد سلبي هو أنه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات أمر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك فى عارض) ثبوتي (أو سلب) فان هذا أيضا لا يقتضي التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية أو سلبية) ويمتازان أن بتمام الحقيقة ولا تركيب فى شئ منهما (واعلم أن المشتركين في ذاتى اذا اختلفا في لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لايستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد أن يستند الى شئ آخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض أو سلب وأما الاشتراك فى عارض ثبوتى أو سلبي والاختلاف فى عارض آخر ثبوتى أوسلبي فظاهر أنه لايقتضى تركيبا أصلا ﴿المقصد التاسع لابد﴾ فى تركب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها

(قوله في الثبوت) الذى هو ذاتى الوجود وان لم يكن ذاتياً الماهيات الموجودة وهذا القدر يكفى لان يقال انهما يشتركان فى ذاتى

(قوله المستند الى الماهية) قيد اللازم بذلك اشارة الى ان لازم الماهية اذا كان مستنداً الى غير الماهية لايدل اختلافه على التركيب وهو ظاهر

(قوله فهذا القسم الخ) يعنى ان قوله واعلم الخ تخصيص لقوله لا بأن يشتركا الخ بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء

(قوله لابد في تركب الخ) فان قلت ان أريد ان الاحتياج كاف فى تركب الماهية الحقيقية فباطل لكونه حاصلا بين كل معلول وعلة ولازم وملزوم مع عدم تركب الماهية الحقيقية منهما وان أريد لابد

(قوله لان اللازم المذكور المستند الى الماهية الخ) أشار بقوله المستند الي الماهية الى ان هذا الدليل لاينهض على من جوز استناد اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل

(قوله فيلزم التركيب) قيل لم لا يجوز استناد الاختلاف الي التعينات وجوابه ان الكلام في لوازم الماهية فلا يجوز ان يستند الي التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية مايعم الهوية ولا شك فى لزوم تركبها على التصوير المذكور عند الفلاسفة

(قوله من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض) هذا الحكم لاينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض أجزائها الى بعض وليس كل مايحتاج فيه أحد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والا فاي حاجة أشد من حاجة العالم الى الصانع من ان مجموعهما اعتبارى وبهذا يندفع مايقال اذا فرضنا ان جزءا واحداً له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منها ماهية لها وحدة

الى بعض اذ لو استغنى كل) من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالحجر الموضوع بجنب الانسانية) قالوا هذا الحكم الكلى بديهي والتمثيل للتوضيح (وأورد العسكر) فانه مركب (من الآحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع أن كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي (واجيب) عنه (بأن الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذى هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة

منه فى ذلك وان احتاج الى أمر آخر فرد المنع على قوله والا لم يحصل منهما ماهية حقيقية لجواز ان يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الأمر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور قلت المراد انه لابد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينها وصيرورتها موصوفة بالوحدة الحقيقية ولا شك انه اذا انتفى ذلك الاحتياج ينتفى حصول الماهية الحقيقية فظهر ان هذه المسئلة بديهية والمثال والاستدلال المذكور بقوله اذ لو استغنى الخ تنبيه عليها

(قوله هذا الحكم) أي الملازمة المدلول عليها بالشرطية لا أصل المسئلة لان التمثيل المذكور ليس تمثيلا للمسئلة

(قوله للتوضيح) كسائر الامثلة لا لاثبات الملازمة حتى يرد ان المثال الجزئى لايثبت الحكم الكلي

(قوله وأورد العسكر الخ) منشأ الاعتراض توهم ان كل واحد منها مركب حقيقى لانه يترتب عليه آثار لايترتب على كل واحد من أجزائه وان ليس له جزء سوى الآحاد والمفردات وحاصل الجواب الاول تسليم التركيب فيهما ومنع انتفاء جزء سواها وحاصل الجواب الثانى منع التركيب في العسكر وتسليمه فى المعجون ومنع ان لايكون جزء سوي المفردات

(قوله وهو الهيئة الاجتماعية) فسر الجزء الصوري بالهيئة الاجتماعية بناء على جمعهما في الجواب اذ ليس في العسكر الا الهيئة الاجتماعية ولو فسر بالمزاج في المعجون وبالهيئة الاجتماعية فى العسكر كان التفسير صحيحاً وضعف الجواب بحاله

حقيقية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الخ نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من أمرين متساويين في الرتبة فتأمل

(قوله قالوا هذا الحكم الخ) دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى

(والاولى) فى الجواب (أن يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج) أى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثاراً صادرة عنه (وانه) أى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى في المباحث المشرقية وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التى هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص أو الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر أحد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل (وأما العسكر فانه) عبارة عن

قوله [والاولى الخ] انما قال والاولى لصحة الجواب الاول فى المعجون تحقيقاً وفي العسكر جدلا بأنه لابد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر وهو الجزء الصورى بخلاف الحجر الموضوع في جنب الانسان لكنه مخالف للتحقيق اذ لو كان الاجتماع جزءا له كان معدوما فى الخارج وانما هو اعتبارى عارض له وليس جزءا منه

[قوله تابعة للمزاج] أى الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع يعنى انه اذا حصل المزاج يفيض على الممتزج صورة نوعية تقتضى آثارا مختصة لم تكن مترتبة على أجزائه

(قوله ويؤيد ماذكرناه) من أن المراد بالمزاج في المتن ماهو سبب حصوله ماقاله الامام فانه لايعبر بهذه العبارة الا عن الصورة النوعية وان كان يصدق المعني اللغوى على المزاج أيضاً ولذا قال يؤيد

(قوله وعرض هو الترتيب المخصوص) أي كون كل خشبة موضوعة فى موضع مخصوص أو الهيئة التى ترتبت على ذلك

(قوله وقال) أى ذلك البعض

(قوله يستحيل الخ) بناء على انه يلزم أن يكون شئ واحد جوهراً وعرضاً فى نحو واحد من الوجود وذا لايجوز انما الجائز جوازه فى نحوين منه

(قوله فتأمل) وجهه أن ذلك انما يتم اذا كان الترتيب أو الهيئة المترتبة موجوداً فى الخارج وأما اذا

(قوله وان حمل المزاج على معناه الحقيقى الخ) يلزم من هذا الحمل على مايقتضيه مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود مايوجد في المعجون حينئذ ولعل هذا وجه التأمل

مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا أنه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام فى الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من أجزائه وفى أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمور المتعددة وحدة اعتبارية الا أن تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر أمراً موجود في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل (ثم انه يجب أن تكون الحاجة) بين الاجزاء امامن جانب واحد أو من الجانبين (بحيث لا يستلزم الدور) وذلك أعني استلزامها الدور (بأن يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة وأما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فجائز) اذ لا دور فيه (كما تحتاج الهيولى) الى الصورة (من وجه) وهو أن بقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من)

كان اعتبارياً فجزئيته تستلزم عدم السرير فى الخارج فالحق انه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب أو الهيئة

(قوله الا أن تلك الهيئة الخ) لافرق بينهما الا بأنه فى أن آحادهما موجودة فيكون الكل موجوداً وبعد اعتبار الهيئة الاجتماعية يكون المركب اعتبارياً موصوفا بالوحدة الاعتبارية معدوما في الخارج الا أن القول بعدم وجود العسكر في الخارج مما لايقول به عاقل بخلاف الحجر الموضوع بجنب الانسان ومن هذا علم انه على تقدير التركيب لابد من الهيئة الاجتماعية سواء كان المركب حقيقياً أو اعتبارياً فهذا لاينافى ماذكره الشارح قدس سره فى حواشي المطالع من أن كل مركب لابد فيه من هيئة اجتماعية وحدانية تكون جزءا من المركب والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصورى ليطرد فى الجسم المركب من الهيولى والصورة على مافسره في تلك الحواشى فى بحث تقسيم العلم وفي مباحث التعريفات فلا يرد النقض بالجسم المركب من الهيولى والصورة وانه يلزم أن يكون كل مركب جوهرى متقوما بالعرض

(قوله والكلام فى الماهية الحقيقية الواحدة) فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصورى أعنى تلك الهيئة الى باقي الاجزاء فما معنى تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة فى الحقيقيات وان لم تكن جزءا واجزاء المعدن هى العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة ولك ان تقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية محضة

(قوله اما من جانب واحد) يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لاتستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين

وجه (آخر) وهو احتياجها فى تشخصها الى الهيولى (وسيأتى) ذلك فى موقف الجواهر ﴿ المقصد العاشر ﴾ قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة (فأحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه) وكان الجنس منحصراً فى نوع واحد أو نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (وأجيب

(قوله ولا شك الخ) أشار بتقدير هذه المقدمة الى أن فى عبارة المتن ايجاز الحذف بالقرينة الحالية وهذا على رأي القائلين بان الاجزاء المحمولة متغايرة فى الخارج ماهية سواء كانت متحدة وجوداً أولا وأما على رأي القائلين بالانتزاع فليس فى الخارج الا الهوية البسيط والتركيب منهما فى الذهن اعتبارى

(قوله حقيقة واحدة كذلك) أي بالوحدة الحقيقية أى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر أما على رأى القائلين بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة فى الخارج فاتصافها بالوحدة فى الخارج وأما على رأى القائلين بانها انتزاعية والتركيب انما هو فى الذهن فاتصافها بها فى الذهن

(قوله وكان الجنس منحصراً الخ) لانه علة بحسب مقارنتها بالمعلول لتركيب الماهية الحقيقية منهما فلا توجد طبيعته مفارقة عنه فان نظر الى أن الطبيعة الواحدة لاتقتضى أمرين متنافيين كان اللازم فصلا واحداً فيلزم الانحصار وان نظر الى انه ليس فصل أولى من فصل كانت الامور المتنافية لازمة لامر واحد فلا يرد أن معنى استلزام العلة للمعلول انه متى تحققت تحقق لاانها تحققت تحقق فلا يلزم الانحصار وأن الواجب الواو بدل أو لان اللازم كلا الامرين وأما على تقدير علية الفصل له فاللازم اقتضاء الامور المتنافية لامر واحد ولا استحالة فيه فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين وما قيل ان ماذكره انما يتم في الاجناس المتعددة الانواع لافى جنس منحصر فى نوع واحد فمدفوع بانه غير معلوم التحقق لما عرفت من انحصار طريق معرفة التركب من الجنس والفصل فى الاشتراك مع الغير في ذاتى والمخالفة فى آخر ومادة النقض يجب أن تكون متحققة

(قوله ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك) قيل ان جعل حقيقة خبرا لان يكون القضية مهملة لان من المركبات ماهى اعتبادية وهى غير ملائمة فالوجه ان يجعل تميزا اوحالا وواحدة هي الخبر حتى تكون القضية كلية لا مهملة

(قوله فاحدهما علة للآخر) المراد من العلة مايتوقف عليه الشئ في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله وليس الجنس علة للفصل الخ كما سيصرح به

(قوله أو نقول الخ) المراد من الترديد التخيير بين العبارتين فى الزام الفساد

عنه بأن المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وأنها غير مستلزمة) لمعلولها (فان أردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون أحدهما علة) للآخر (والحاجة) التى يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) أى كون أحدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان أردت) بالعلة العلة (الناقصة فلعل الجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هي العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي أن يقال ان أردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) أمر (مبهم)

(قوله وانها غير مستلزمة الخ) أى من حيث ذاتها فاستلزامها للمعلول في بعض الصور كالجزء الاخير والشرط المساوي بواسطة استلزامه للعلة التامة لاينافى ذلك

(قوله ولا يجب الخ) زاد الوجوب مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول وانها غير مستلزمة لمعلولها اشارة الى أن المانع يكفيه الجواز ودعوي عدم الاستلزام غصب

(قوله وفى عبارة الجواب الخ) زاد لفظ العبارة اشارة الى أن المقدمتين المذكورتين لابد من ملاحظتهما فى الجواب لان الشق الاول من الترديد مبنى على المقدمة الاولى والشق الثانى على الثانية الا انه لما كان تخصيص منع العلية على تقدير ارادة التامة والاستلزام على تقدير ارادة الناقصة مشيراً اليهما كان في الجواب كفاية عن ذكرهما في العبارة استدراك

(قوله مما نقله عن الحكماء وزيفه) لم يعد الموصول فى المعطوف اشارة الى انه أمر واحد وكون أحدهما علة وعدم علية الجنس يثبت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية الخارجية باعتبار كل منهما لان لزوم الانحصار أو لزوم المتقابلات لشيء واحد انما هو باعتبار الوجود الخارجي وكذا تسليم اللازمين على شق ومنع العلية على شق آخر يدور على ذلك

(قوله مخالف لقواعدهم) لانه يستلزم أن يكون بينهما تمايز في الخارج وأن لايصح حمل أحدهما على الآخر وأن تتوارد العلل التامة على معلول واحد لان الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول

(قوله انما المطابق الخ) فهو واف بما هو المقصود دون الاول فجملة قال الحكماء الثاني بدل من جملة قال الحكماء الاول ولذا لم يعطف عليها

(قوله ولا يجب استلزامها الخ) وان جاز كما فى الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التى هي علة تامة للقريبة كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وهي علة الوجوب الكلي أو انما المستلزم بلا واسطة

فى العقل يصلح أن يكون أنواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا نضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) أي الفصل (علة له يحصله فى العقل) أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه أي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه فى الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والالم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه فى العقل (بين) لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون

(قوله يصلح الخ) صفة كاشفة لقوله مبهم في العقل فالصلاحية في العقل

(قوله مطابقاً الخ) صفة كاشفة لمتحصلا ومعنى المطابقة أن يكون عين تمام ماهية النوع لافرق بينهما الا باعتبار وليس معنى المطابقة ما مر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم لان المطابقة ههنا بين المعلومين لابين العلم والمعلوم

(قوله علة له تحصله في العقل) أي علة لصفة من صفاته في الوجود الذهني لافي االخارج اذ لاتمايز بينهما فيه

(قوله يعينه لنوع واحد الخ) فهو متحصل بالقياس الى الجنس وان كان مبهماً محتاجاً الى عوارض تحصله صنفاً أوشخصاً كما سيجيء من أن نسبة التشخص الي النوع نسبة الفصل الى الجنس فلا وجه لما قيل كما أن الجنس أمر مبهم يحتمل الانواع كذلك النوع يحتمل الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما والثانى متحصلا غير مبهم

(قوله بينهما علية) أي بالفاعلية اذ مطلق العلة الخارجية لايقتضى وجود العلة فضلا عن التغاير

(قوله والا لم يعقل الخ) كان الظاهر أن يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول دون العكس لجواز أن يكون معللا بعلة أخرى فلعله اختار ذلك لان في عدم

(قوله والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول) نقل عنه رحمه الله انه قال فالاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل الخ فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول فى الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل وتبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصى به واما اذا وجد المعلول باحدي العلتين فلا يجوز ان توجد العلة الاخرى حينئذ كما سيجئ وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه الثاني الممتنع فتدبر

لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (أمراً معينا) ممتازا فى الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) أي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته فى المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) فى نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير أن يكون هناك شيئان يجتمعان فى الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (اسم المقدار) أمر (مبهم فى العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها (بل يحتاج فى تحصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة فى الخارج (الى أن يكون أحدهما) بل أحدها أى الى أن يقترن به فصل واحد منها ليفرزه ويحصله (فما لم يقترن به) فى العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود فى الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذى صورناه فى المقدار وأنواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج) بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامران المتمايزان) بالوجود (فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر

(عبد الحكيم)

استلزام الفصل للجنس خفاء بناء على كونه خاصاً والخاص يستلزم العام بخلاف العكس ووجه صحته انه اذا كان الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن لايجوز أن يوجد فيه لعلة أخرى بناء على امتناع التوارد على البدل بعد تحقق احديهما فيلزم أن لايعقل بدون فصل ما

(قوله لاحاجة به الخ) فيه اشارة الى أن المنقول من الحكماء هو أصل المدعى وهو أن الفصل علة للجنس والدليل المذكور اخترعه المتأخرون فلا حاجة بنا الى تطبيقه على هذا المعنى

(قوله فانه ليس الخ) تصوير للحكم البين فى جزئي للتوضيح

(قوله أي فصل) لان الكلام فى الجنس والفصل فالمراد بكونه خطاما هو سببه

(قوله ليس ذلك الخ) تأكيد لما قبله

(قوله شيئان يجتمعان) كما فى البيت مثلا

(قوله أي الى أن يقترن الخ) أى الكلام على الحذف بقرينة قوله فما لم يقترن والمراد بكونه أحدهما سببه

(قوله ليفرزه) الافراز باعتبار كونه مقسما للجنس والتحصيل باعتبار كونه مقوما

(قوله بأن يكون الخ) سواء كان بينهما تمايز فى الماهية أولا

بهو هو وان كان بينهما أى اتصال فرضت) كالملازمة والحلول فى الهيولى والصورة (ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويتحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما تحققته (فيكون له) اي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهما في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما فى الخارج بل في الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة

(قوله ولنزده زيادة تحقيق) أفاد في هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التى لم تكن مذكورة فيما سبق ليفيد الحمل وجهة الاتحاد أعني الوجود ليصح وانه كيف يصح حملهما على الكل مع جزئيتهما له

(قوله العام له مفهوم الخ) اشارة الي ماذكره ابن سينا فى الشفاء من ان ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلي من حيث هو كلى بيانه انه ان اعتبر الماشي بشرط خروج الضاحك عنه كان جزءا من الماشي الضاحك غير محمول وان اعتبر بشرط دخوله فيه أي من حيث انه متحصل به كان تمام ماهيته وان اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولا وليس الفرق سوى أن الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود فى الخارج والماشى المحصل بالضاحك منطبق على فرد متوهم وقس عليه سائر الكليات

(قوله كما تحققته) وهو انه يزيل إبهامه ويجعله مطابقاً لما تحته

(قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء الخ) قيل هذه العبارة مشعرة بحمل التشخص الذي هو جزئى حقيقى على زيد وهو ينافى ماصرح به الشارح قدس سره فى مواضع عديدة من كتبه أقول اذا كان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس كان له اعتبارات ثلاثة فاذا أخذ بشرط دخول النوع فيه

(قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض) هذا يدل على جواز حمل التشخص المخصوص على الماهية بالمواطأة ويدل عليه ظاهر كلامه في المقصد الحادى عشر أيضاً قال بعض الفضلاء ولا بطلان فى ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان وعن هذا المفهوم يعبر بالتعين كما يعبر أحيانا عن الناطق بمبدئه وفيه بحث اذ قد مر أن الجزء الحقيقى مايحمل على شي ماوسيذكر في بحث التعين أن كل تعين جزئي حقيقى عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شئ فالصواب أن المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء الخ بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره فى جانب الموضوع ليس الا فتأمل

(فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق) أى من حيث أنه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلا (كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق (واذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره) أى

(عبد الحكيم)

وكونه متحصلا مطابقاً لتمام هوية زيد كان عينه واذا أخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيد مركباً منهما كان جزءا غير محمول عليه وهو بهذا الاعتبار جزئي حقيقى لان انضمام الكلي الى الكلى لايفيد الهذية واذا أخذ من حيث هو مع قطع النظر عن التحصل والابهام كان ذاجهتين ومحمولا عليه ولا ينافى ذلك كونه جزئياً حقيقياً من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه

(قوله فاذا اعتبرنا الخ) تفريع على ماقبله أى اذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التغاير والاتحاد فاذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعاً واذا اعتبر من حيث التغاير كان جزءا واذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولا فصح الحمل مع الجزئية للتغاير بين الجزء والمحمول بالاعتبار وان كانا متحدين بالذات واطلاق الجزء على الذاتى فى قولنا الاجزاء المحمولة باعتبار كونه جزءا من حد النوع أو باعتبار كونه متحداً مع الجزء بالذات

(قوله أى من حيث انه متحصل) أى ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم فانه خلاف الواقع بل اعتباره متحصلا به ومتعيناً أى صيرورته ناطقاً لامتحصلا به أمر ثالث كما فى المركبات الخارجية

(قوله قد دخل فيه الخ) حاصله أن يؤخذ الحيوان متحصلا تحصلا نوعياً بحيث يدخل الناطق فى هذا المتحصل لا الناطق لابشرط شئ أى الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الابهام والتحصل فانه لايدخل في النوع بل الناطق بشرط لاأى باعتبار كونه مغايراً للحيوان خارجا عنه بان يعتبر الحيوان المبهم ويضم اليه الناطق فيتحصل كل منهما بالآخر ويصير نوعا وتفصيله ماذكره الشيخ فى الشفاء من أن أي معنى يشكل الحال فى جنسيته ومادية فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ان كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان أخذته من جهة نقص الفصول وتمت به المعنى وختمته حتي لو أدخل شئ آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان أوجبت له تمام المعنى حتي دخل فيه مايمكن أن يدخل صار نوعا فاذن باشتراط أن لايكون زيادة يكون مادة وباشتراط أن يكون زيادة يكون نوعا وبأن لايتعرض لذلك بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على انه داخلة فى جملة معناه يكون جنساً

(قوله كان هو الانسان) أي من حيث الحقيقة اذ لاتغاير بين مجموع الحيوان الناطق والحيوان المحصل بالناطق وان كانا متغايرين فى المفهوم ضرورة أن مفهوم الحيوان المحصل غيرمفهوم المجموع وهذا معنى قول الشارح قدس سره اذ لامعنى للانسان الخ

(قوله واذا أخذناه الخ) أى أخذنا كل واحد منهما مفهوما مغايراً للآخر يحصل منهما أمر ثالث كما

غير الناطق (منضم اليه) أى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هي غيرهما (كان كل واحد منهماجزءا لها) أي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه) كما أخذناه أولا (أوغيره بوجه) كما أخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الانسان والحاصل أن الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء أى بشرط أن ينضم اليها صورة أخرى فيطابقان معا أمراً واحداً فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث أنهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة أخري كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار

في المركبات الخارجية

(قوله لايحمل شيء منهما على الآخر) لانه حكم بوحدة الاثنين ولا على المركب لانه حكم بوحدة الجزء مع الكل

(قوله أن ينضم اليها صورة أخرى) بحيث تكون محصلة لها ومعينة اياها وهذا معنى دخولها فيها وكونها اياها ومنضمة فيه على ماوقع في العبارات لامن حيث أن تكون محصلة لامر ثالث كما في الاعتبار الثانى فتتحد احديهما بالاخري في هذا الاعتبار ضرورة أن الحيوان المحصل هو الناطق المحصل فيطابقان معاً أمراً واحداً أي يكونان حينئذ صورة واحدة مرآة لمشاهدة أمر واحد هو النوع لااختلاف بينهما الا من حيث القيام بالذهن وعدمه

(قوله صورة على حدة) أي لايعتبر كونها محصلة لتلك الصورة بل من حيث انها بانضمامها الى الاخرى محصلة لثالث

(قوله أى بشرط ان ينضم اليها صورة أخري) وتلك الاخرى هى الفصل كماهو الظاهر أو الجنس فظهر ان هذا غير المأخوذ بشرط شيء الذى سبق ذكره فانه أعم

(قوله وكذا الفصل) نقل عنه انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس أولى لانه بمنزلة المادة

(قوله أى بشرط انها صورة) فظهر انه غير المأخوذ بشرط لاشيء الذى سبق

جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول (ومعني حمله) أى حمل الحيوان مثلا (عليه) أى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسيط في الكلام لينضبط به المرام وهو أن تقول لا اشكال في تركب

(قوله ومادة للنوع) يشعر بأن الفصل بشرط لاشئ يطلق عليه المادة كالجنس ووقع في عبارة الشيخ اطلاق الصورة عليه ولعل ذلك باعتبارين مختلفين ان لوحظ كونه أخص من الجنس فهو صورة وان لوحظ كون كل واحد منهما أعم من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة

(قوله ومعنى حمله الخ) لما بين جهة الحمل فى الاجزاء المحمولة ساق الكلام فى بيان معنى الحمل تتميما للمرام

(قوله هويتهما الخارجية) أى ماهيتهما الشخصية الثابتة فى نفس الامر سواء كان فى الاعيان أوفى الاذهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التى افرادها من الموجودات الذهنية

(قوله أو الوهمية) أى الفرضية فيشمل مثل قولنا شريك البارى ممتنع والعنقاء طائر ونحو ذلك مما افرادها فرضية محضة

(قوله حقيقى) بل في اللفظ فقط

(قوله في تركب الماهية الخ) مامر كان بيانا لكيفية الحمل وهذا بيان لكيفية التركب منها هل هو في الذهن فقط أو فى الخارج أيضاً ثم انه قبل اتصافها بالوجود فى الخارج أو بعد اتصافها به فماقاله المحقق الدواني وأنت خبير بأن ماهو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظراً الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو العقل والاعتبار وعندى هذا الاشكال فى التركب العقلى بعيد عن المقصود بمراحل

(قوله فلا يحمل بعضها على بعض) فان الحيوان الذى لا يكون معه الناطق أي لايدخل مسلوب عن الانسان فاستحال حمله عليه كذا فى حواشي حكمة العين

(قوله ومعنى الخ) المشهور عدم جواز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والا لجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولو اضافية كذا افاده الاستاذ المحقق

(قوله أو الوهمية) كما في الماهيات المركبة الفرضية

الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا تحمل عليها مواطأة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها أن يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة فى الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن إما أن تكون صورا لشيء واحد فى حد ذاته بسيط لا تعدد فيه أو تكون صورا لأشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثانى اما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة * الاحتمال الاول أن تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا

(قوله التي لا يحمل عليها مواطأة) صفة كاشفة

(قوله وليست نسبة الخ) بل بعضها ما رفعه رفع الماهية فلا يمكن تصور الماهية بدونه وبعضها ليس كذلك

(قوله صوراً لشيء واحد) أى صورا مأخوذة من أمر واحد أو صورا مأخوذة من أمور متعددة فلا يرد ما أورده المحقق الدوانى من انه ان كان المراد بقوله اما أن يكون صور الامور متعددة أن يكون صوراً علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل كونها صورا لامر واحد لان الاجزاء لما كانت متغايرة فى المفهوم تكون باعتبار وجودها فى الذهن صورا لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد أن تكون صادقة على أمور متعددة فهذا القسم غير محتمل لان الكلام فى الاجزاء الصادقة على الماهية وان كان المراد أعم من المعنيين فلا تقابل بين القسمين اذ يجوز أن تكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فتكون متخالفة فى المفهوم متحدة فيما صدقت عليه

(قوله فهذه احتمالات الخ) وما ذكره شارح التجريد من انه على تقدير أن تكون صورا لامر واحد اما أن تكون تلك الصور مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج أولا فهذه احتمالات أربعة فمبنى على انه أراد بكونه صورا لامر واحد أن يكون مطابقاً له مرآة لمشاهدة أمر واحد والا فتلك الامور المتعددة ان كانت داخلة في ماهية ذلك الواحد كان داخلا في القسم الثانى وان كانت خارجة عنه لم تكن أجزاء

(قوله أن تكون تلك الصور لشى واحد بسيط) أى بالقياس الى تلك الصور فلا ينافي ذلك تركب

(قوله المتصادقة بعضها على بعض) تأنيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل أعنى البعض أو باعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه

(قوله هو بسيط ذاتا ووجودا) قيل فما الفرق حينئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب

ووجوداً لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتي هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية ووجوداً وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف

ذاته ولذا قال لاتعدد فيه فعلى هذا يكون التركيب منها فى العقل فقط

(قوله باعتبارات شتى) من تنبه المشاركات والمباينات كما مر

(قوله ولا امتياز بينهما الخ) تفسير للعيلية يعنى لما كانت منتزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة أمر آخر وجودى أو سلبي ولم يكن بينهما امتياز في الخارج لا من حيث الماهية ولا من حيث الوجود كانت عينها وجعلها جعلها وأما ماقاله المحقق الدوانى من أن أصحاب هذا المذهب ينفون وجود الكلى الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة فى الخارج فلا تكون عين المركب فى الخارج ومتحدة معه فى الجعل ففيه انهم انما ينفون وجود الكلي الطبيعي بأن يكون أمراً مغايراً للذات ماهية فاللازم منه أن لاتكون الاجزاء من حيث مغايرتها للذات موجودة فى الخارج وذلك لاينافى وجودها من حيث انها عين الذات فى الخارج

(قوله ولا اشكال فيه الا ماسلف الخ) قال المحقق الدواني فيه أشياء أخر مثل أن يكون الحكم باتحادها مجازيا من قبيل اتحاد المعدوم بالموجود فى الوجود لعلاقة بينهما وأن تكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة منه فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وأن يكون العقل لاينال ماهو معروض الموجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة وأن تكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبا

تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره أجيب بان مبدأ الصورتين متحقق فى الثانية بلا تمايز وتعدد فى الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتاً ووجودا لم يرد به نفى المبادى بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الثاني وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصاً كما ان مادة الفضة مثلا اذا أخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس الى الصور التى هي قابلة لها واذا أخذت معها صورة الخاتم تحصلت وزال ابهامها السكائن فى حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجوداً مع ان هناك فضة وخاتما وشخصاً وآثارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الرزانة والشغل للحيز مع انه خاتم في نفسه

يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك * الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية الا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال * الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة

عنها هذه الاشياء من حيث هي كما في العوارض والكل مدفوع لانا لانسلم أن الاجزاء معدومة فانها عين الكل متحدة معه في الجعل والوجود انما التعدد في الذهن ولا نسلم خروجه عن قوام الامر الخارجي مطلقاً بل في الخارج ونحن نعترف به انما القوام بها في الذهن فتكون أجزاء حقيقة لتقومه بها في الذهن ولا نسلم أن العقل لاينال الامر الخارجي فان نيل الامر الخارجي ليس الا أن يحصل في الذهن ماهو مرآة لمشاهدة نفسه وهو متحقق وان أردت معنى آخر فلا نسلم لزومه ولا نسلم جواز سلبها عنها نعم اذا لوحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هي كما مر

(قوله الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد) فالتركيب متقدم على الوجود كما سيجيء

(قوله لزم حلول شيء واحد الخ) أي ماهو في قوة الحلول اذ لايتصور الحلول في الوجود الذي هو أمر اعتباري فان اتصاف شيئين بأمر واحد متشخص محال لانه حكم بوحدة الاثنين سواء كان ذلك أمراً موجوداً أولا قال الامام في المباحث المشرقية اعلم أن الهو هو يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالمغايرة ههنا حاصلة لان ماهية الحيوان غير ماهية الانسان والاتحاد حاصل في الوجود فانه ليس الحيوان موجوداً والانسان موجوداً آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فانه كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد وتقريره أن الحيوان لايوجد الا وأن يكون مقيدا بقيد اما الناطقية او اللاناطقية فانه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لاناطق ولا لاناطق ويجب أن يكون تقييده بأحد هذين القيدين سابقاً على وجوده لانه يستحيل أن يوجد مطلقاً ثم يتقيد بل يتقيد أولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع المقيد واذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجوداً للحيوان ووجودا لذلك القيد انتهي كلامه ولا يخفي عليك أن هذا التفصيل لاينفع مالم يقل بأن الوجود الواحد

(قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه) أجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لاوجود لها على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعاً اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجوداً لها تبعاً من غير ان يقوم بها وجود أصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعاً

وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجوداً وهو مردود بأن الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما أي ارتباط أمكن يمتنع أن يقال أحدهما هو الآخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضا واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية

قائم بهما من حيث تحصل كل منهما بالآخر لا من حيث الابهام وقد عرفت أن الجلس المحصل والفصل المحصل عين النوع فان قيل فعلى هذا لا تكون تلك الامور المغايرة للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقومها بها فى الخارج وقد تقرر فى محله أن الجزء متقدم على الكل بالوجود قلت التقدم ههنا انما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بأن الاول أولى من الثانية وهذا لا يقتضى تغايرهما بالوجود

(قوله تغاير المركب ماهية ووجودا) فعلى هذا التركيب متأخر عن وجود الاجزاء كما في الاجزاء الخارجية والفرق أن الارتباط الذى يوجب حصول ذات واحدة حاصل في المحمولة دون الخارجية

(قوله وبهذا يبطل الخ) لايخفى أن المستفاد من التمسك المذكور أن هذا القائل يعتبر فى الحمل الاتحاد بوجه من الوجوه حيث اكتفى فيه بحصول الذات الواحدة منها لا الاتحاد فى الوجود أو في الهوية وسيجيء أن الوحدة مشكك يقال على الوحدة بأى وجه كانت حتى على الوحدة فى النسبة فيصح أن تلك الامور المتغايرة ماهية ووجودا متحدة باعتبار الذات فما ذكره الشارح قدس سره لايبطل هذا التمسك ولا يفيد رد المذهب المذكور الا بعد اثبات أن الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود أو الهوية

(قوله دون الامور العدمية الخ) ودون العرضيات مثل الانسان أبيض لان الهوية كما مر عبارة عن الماهية الجزئية ولا شك أن الابيض معتبر فى هوية البياض دون الانسان فالقصر فى انما يصح حقيقى الا

(قوله في الذاتيات) أي ذاتيات الماهيات الموجودة

(قوله دون الامور العدمية) فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح في حمل الوجودات لكان أظهر فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبه القادحين فى البديهيات بذات صدق عليه الشيء فليكن المراد به فى التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق هوية الشيء على ذات صدق عليه ذلك الشيء اطلاق مجازى والشارح انما فسر الهوية بذلك فى قول المصنف وحمل الموجود على السواد للغاية مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الوجود معقول ثان لاهوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير فى مقام التعريف

المحمولة على الموجودات الخارجيـة كقولك الانسان أعمي اذ ليس لمفهوم الاعمي هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجوداً خارجيا متأصلا كالانسان واذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معني الحمل أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا

انه تعرض لبيان عدم الصحة فى الامور العدمية لكونها أظهر فى عدم الاتحاد لانه يمكن أن يقال البياض خارج عن هوية الابيض وان كان داخلا في مفهومه

(قوله والا كان مفهومه الخ) يعنى لافرق بين الانسان والاعمي حينئذ فى أن هويتهماموجودة فالقول بأن أحدهما متأصل في الوجود دون الآخر تحكم وبهذا يظهر أن مااختاره المحقق الدوانى من أن المعتبر في الحمل الاتحادفى الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كما فى الذاتيات أو بوجوده بالعرض كما فى العرضيات والعدميات ومصداق ذلك فى مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثل الاسود قيام السواد به مع انه لايجرى في مثل شريك الباري ممتنع ليس بصحيح لانه اذاكانا متحدين فيالوجودفالقول بأن أحدهما موجود بالذات والآخر بالعرض تحكم وما ذكره من المصداق انما يدل على صدق تلك المفهومات عليه لاعلى الاتحاد فى الوجود

(قوله اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية) لان مبدأ الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو ههنا أمر عدمى والمركب من الموجود والمعدوم لاوجود له أصلا فلا يلتفت الي مايقال مفهوم الاعمى من له العمى فيعبر عنه بمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضرفي صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفى الهوية المقدرة كما أشار اليه المصنف بقوله أوالموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعي انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيدمع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر

(قوله ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا) قال الشارح فى حواشي التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود أيضاً لم يصح حمل بعضهما علي بعض بالمواطاة كما يشهد به البداهة وفيه بحث ظاهر فان الامور المتغايرة فى الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات أى ماصدقت هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد فى الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض أيضاً كما ان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم تحقق قابليـة العلم الممتنعة الانفكاك عنه وفيه مافيه اذ يقال ما ذكره فى حواشى التجريد ردعلى من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجوداً والاتحاد ذاتا أى فى الذات التى تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لا بد في صحة الحمل من الاتحاد فى الوجود الخارجي مع التغاير فى المفهوم والوجود الذهنى ومنهم من منع ذلك منعاً جدليا واكتفى فى صحته بالاتحاد فى الذوات التى تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود في الخارج ولما لم يكن هذا قادحا فى صحة أصل التعريف بان تحمل الذات على الماصدق لم يرده فى هذا الكتاب

بمعنى أن ماصدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم أيضاً أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية أى غير محمولة عليها لا يجوز

(قوله بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة الخ) قيل الصدق المعدى بعلى معناه الحمل فيلزم الدور قلت الحمل معلوم الانية مجهول الماهيــة فيجوز أخذه بالوجه الاول فى تعريفه بالوجه الثانى وفى قول الشارح قدس سره مما لا شبهة فيه اشارة الى ماقلنا وما قال المحقق الدوانى من انه مالم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحــد فان معنى كون الشئ صادقا عليــه هو كونه متحدا بانحاء الاتحاد فتعود شبهة الحمــل فانك اذا قلت (ج وب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (ج وب) فيقول السائل ان كان هذا الذات عين كل منهما لزم حمل الشئ على نفسه أو غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بأن يقال هما متحدان فى الوجود مختلفان فى المفهوم فمدفوع بانا لانسلم الملازمة المستفادة من قوله اذا قلت (ج وب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (ج وب) بل كان حكما بأن تلك الذات جهة اتحادهما

(قوله واعلم الخ) مامر كان بيانا لتركب الماهية من الاجزاء المحمولة وهذا بيان النسبة بين التركيبين وفيها أيضاً ثلاثة مذاهب ووجه الضبط أن التركيب الخارجي اما أن يكون مباينا للتركيب الذهني حتى أن كل مركب خارجي لايجوز تركبه من الاجزاء المحمولة فالحد التام له انما هو بالاجزاء الخارجية والتعريفات بالاجزاء المحمولة كلها رسوم واليــه ذهب صاحب المحاكمات واختاره الشارح قدس سره أو لايكون مباينا له فاما أن يكون التركيب الذهنى أعم منه فكل مركب خارجي مركب ذهنى ولا عكس كما فى الحقائق البسيطة واليه ذهب الجمهور وهو مختار الشيخ في الشفاء أو يكون التركيب الذهنى مساويا للتركيب الخارجي واختاره المحقق الدواني وقال ان التركيب الذهني مختص بالمركبات الخارجية والبسائط لاتركيب فيها حقيقة وانما يؤخذ الجنس والفصل منها بضرب من التحليل

(قوله أى غير محمولة الخ) أى ليس المراد بها الموجودة في الخارج فان البيت المقــدر الذي قصد بناؤه أجزاؤه من الجدران والسقف أجزاء خارجية اصطلاحا

(قوله بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة) فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدي بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز أخذه فى تفسير الحمل الا ان يحمل على التعريف اللفظي الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد قائم اذ ليس للموضوع ماصدق فان الماصدق للمفهومات لاللالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المشخصة لانه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد أو يحمل على عموم المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز مايتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ماصدق عليه احدهما مغايرا لماصدق عليه الآخر لــكن مقام التعريف يأبى عن مثله

(قوله لايجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة) هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح

أن تكون مركبة من أجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية بأسرها فى العقل فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حداً تاما لها اذ لا معني للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها أجزاء محمولة أيضاً فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ

(قوله ويكون القول الخ) انما تعرض له مع انه لادخل له فيما هو المقصود اشارة الي لزوم محال آخر وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع اتفاقهم على انه لايكون الا واحداً نقل الامام في شرح الاشارات من الحكمة المشرقية أن الحد قد لايتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها مايتألف حقائقها من الاجناس والفصول فلا بد أن تكون حدودها مشتملة عليها ومنها ماتركبها على غير ذلك النحو فقد نحد بحدود ماتركب منها لامن الاجناس والفصول لانتفائهما والمقصود من التحديد أن تدل على الماهية بحيث يحصل فى العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان تفعل هذا أن لاتورد الجنس والفصل فيما لايكونان له مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له فانك ان فعلت هذا فقد دللت على حقيقة الشيء

(قوله لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة الخ) يعنى أن المطابقة منحصرة في الملتئمة من الاجزاء

به في حواشى التجريد والمشهور أن الاجزاء المحمولة قد تكون مأخوذة من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح فى حواشى حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس وعلى النفس وهي الانسان فى الحقيقة ولهذا يشير اليه كل أحد بقوله أنا والاول مركب في الخارج من المادة والصورة وفى الذهن من الجنس والفصل والثانى من الجنس والفصل لاغير وفى موضع آخر منه ان البدن مبدأ للحيوان والصورة النوعية مبدأ للناطق ان قلت مايقول ذلك الفاضل فى مثال الحيوان الناطق قلت ليس شيء منهما جزءا للانسان عنده وان أطلق عليهما الجزء فباعتباران مبدأهما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما حققه فى حواشى حكمة العين

(قوله وذلك لانه اذا حصلت الخ) قيل من يقول بان الاجزاء موجودات متمايزة فى الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شيء مما ذكر اذ الصورة العقلية اذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صوراً عقلية فمعني كون المركب العقلى مركباً خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة فى الخارج ومعنى كون المركب الخارجي مركباً عقلياً ذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العيلية وجودات متمايزة فيه فيختاران الاجزاء المحمولة بعينها هي الخارجية بلا شامل ومشمول وانما التمايز بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام فى تركب المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصوير لاتحمل على الكل

ان لم تشتمل على أمر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا أجزاء محمولة وان اشتملت على أمر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجملة بمجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما أنه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها أيضاً تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من أن تركب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافى تركبها من أجزاء

الغير المحمولة اذ لافرق بينها وبين الماهية الا بالاجمال والتفصيل والمفروض أن الصورة الملتئمة من الاجزاء المحمولة مخالفة للصورة المذكورة فلا تكون تلك الصورة مطابقة للماهية لامتناع مطابقة أمرين متخالفين لامر واحد بأن يكون كل منهما صورة تمام الماهية

(قوله كانت هي تلك الاجزاء بعينها لااجزاء محمولة) فيه بحث لان الاجزاء المحمولة عين الاجزاء الخارجية ذاتا والفرق بينهما باعتبار أخذ المحمولة لابشرط والخارجية بشرط لا وهو مناط الحمل وعدمه كما عرفت

(قوله وبالجملة الخ) أى نترك التفصيل المذكور ونقول مجملا هكذا

(قوله مغايرة لتلك الاجزاء) بالذات اما كلا أو بعضاً

(قوله فيلزم أن يكون لشئ واحدا الخ) قد عرفت انه انما يلزم ذلك لو لم تتحد الاجزاء المحمولة والخارجية بالذات

(قوله لاينافي تركبها الى آخره) في المحاكمات ومن الناس من زعم أن كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل أما المركب العقلى فظاهر وأما المركب الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة لاينافى تركبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا أجزاء غير محمولة مركب أيضاً من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم لحده انه كم مركب من الوحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل ولم يجتمعا لم يتم حده

(قوله فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان) أى تماما حقيقتين مختلفين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجويزنا مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفان لكن احداهما حقيقية خارجية والاخري ذهنية وقد لانسلم امتناعه وانت خبير بانه لزم من التصوير المذكور ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج على ماصرح به اللهم الا ان يقال الاجزاء الخارجية لجذائها (هكذا) لا يحصل في العقل بل لو حصلت فانما تحصل بالآلات الجسمانية كالخيال مثلا فغاية مالزم ان يكون لشيء واحد حقيقة عقلية وحقيقة خيالية ولا بد لامتناعه من دليل

محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا فى الخارج (وفرعوا على علية الفصل) كما فهموا (فروعا أربعة * الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) أى لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزآن أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا لكان كل منهما علة للآخر) وانه محال (وأورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن

(قوله بل كل مركب خارجي الخ) هذا هو الحق والمذكور في الشفاء من أن التركيب الذهنى فى المركبات الخارجية بازاء التركيب الخارجي وكل مركب خارجي من المادة والصورة أي الجزء المشترك والمختص الغير المحمولين أي المأخوذين بشرط لا مركب من الجنس والفصل في الذهن وهما الجزآن الخارجيان اذا أخذا لا بشرط كما عرفت

(قوله والاشتقاق الخ) هذا لو أريد بالاشتقاق معناه المتعارف بين أهل العربية أما لو كان بمعنى الاخذ واعتباره لا بشرط شيء فلا ورود

(قوله كما فهموا) من كونه علة للجنس فى الخارج والقرينة على هذا القيد ما سيأتي من قوله وكل ذلك ضعفه ظاهر مما لخصناه

(قوله وكيف لا يبطل الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة

(قوله جنساً للفصل) أراد بالفصل الجنس وانما عبر بالفصل لان المفروض ان يكون الفصل جنساً بالنسبة اليه فيكون هو حينئذ فصلا مقسما بالنسبة الى هذا الجنس

(قوله والا لكان كل منهما علة للآخر) قيل لم لا يجوز ان تكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بلا استحالة واجيب بان التفريع المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا

الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس (وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) أى ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا) بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هـذا العارض) أعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو أثر من آثار فصله*الفرع (الثانى الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد) سواء كان نوعا أخيرا أولا (فصلان قريبان) أي فى مرتبة واحدة (والا اجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى وأما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ

(قوله والحيوان فصل له الخ) لعدم وجود النمو في الملك وان كان حساسا متحركا بالارادة على رأى المتكلمين
(قوله ان كان هو الجوهر الخ) اللام للعهد أي ذلك الجوهر الذى هو مبدأ النطق فى الانسان وهو صورته النوعية أو النفس الناطقة وحينئذ لاشك فى انه ليس مشتركا وبعضهم حمله على الجانس وأول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالمنع أى لانسلم اشتراكه لم لايجوز أن يكون مختلفاً فيهما وهـذا القدر كاف فى دفع النقض
(قوله بل هو أثر من آثار فصله) ويجوز اشتراك المتخالفين فى عارض واحد كما مر
(قوله أي فى مرتبة واحدة) قيد بذلك لانه يجوز تعدده لماهية واحدة اذا كانا في مرتبتين بان يكون أحدهما فصلا قريباً لجنس والآخر لجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس ولم يتعرض الشارح قدس سره لبيان فائدته لان بيان فائدة قيد القريب يتضمنه فان الفصل البعيد قريب في مرتبة الجنس البعيد
(قوله وأما مع وحدة الذات الخ) يعنى أن الدليل الذى ذكروه فى امتناع توارد العلل وان صوروه

(قوله فانه ليس مشتركا بل مختلفاً) هذا على سبيل المنع أي لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتاً بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضاً عليه كفى فى الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار
(قوله بل هو أثر من آثار فصله) اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن أثرا لفصله القريب فلا بد ان يقيد بشئ لا يوجد في الملك فتأمل

يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر أولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس أجزاء وأن يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما أثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالنطق افصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفينا في ذلك) أى في أن الفصل القريب لا يتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما

في الواحد الشخصى لكنه جار في الواحد بالذات سواء كان شخصاً أولا

(قوله فان طبيعة الجنس فى النوع) أى الواحد ذات واحدة بخلافها فى النوعين فانها متحصصة فني كل نوع يكون الفصل علة لحصتها فلا يكون المعلول واحدا بالذات وتوارد الفصول مع تخصص الجنس ليس أحدها متقدما على الآخر فتدبر

(قوله كل واحد من الفصلين الخ) حاصله انه كما يمتنع توارد التامتين يمتنع توارد الناقصتين من جنس واحد كالفاعلين والمادتين والصورتين لاستلزامه توارد التامتين وفيما نحن فيه على قاعدة العلية يكون الفصل علة فاعلية اذ العلة الموجبة اذا كان أمراً واحداً لايكون الا فاعلا

(قوله أثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين لكونهما فى مرتبة واحدة

(قوله ولما اشتبه تقدم الخ) اذ الاحساس قد يكون مبدأ للحركة وقد تكون الحركة مبدأ للاحساس

(قوله ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الخ) قيل يتقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه ورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقاً لا الاحساس وأيضاً الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها أثرا لفصله القريب والا فمطلق الحركة بالارادة موجودة في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم

معا فاذا تركبت ماهية من أمرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولواردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشئ (عن جميع ما عداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميزامتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية * الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الا نوعا واحداً والا) أى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فللبسيط أثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى أن يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين

(قوله اذا جعل التمام) فى قولهم الفصل القريب هو الجزء المميز التام

(قوله امتنع تعدده الخ) قيل اذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من أمرين متساويين كان ذلك الفصل وكل واحد من جزءيه فصلا قريباً بمعني المميز عن جميع ماعداه ولا يلزم التوارد لعدم كفاية كل واحد منهما فى وجود الجنس والجواب أن الجزئين ليسا فى مرتبة الفصل المركب والكلام فى تعدد الفصل القريب في مرتبة واحدة بالقايس الى الجنس نعم انهما فى مرتبة واحدة بالقياس الى الفصل لكن لاجنس فيه

(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه لم يظهر بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليهاباطلا

(قوله لان جنس كل الخ) مع أن الفصل علة مقارنة للجنس فلا يرد أن التخلف انما يلزم اذا وجد الفصل بدون وجود الجنس لااذا وجد الفصل فى نوع بدون الجنس

(قوله لم يكن لها فصل بهذا المعنى) لانتفاء التمامية بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لاينحصر الكلى في الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس شيئاً منها

(قوله لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس) فيه بحث اذ الظاهر امتناع هذا أيضاً تفريعاً على العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكره في حواشيه على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس أو حصة منه ولا يكون الفصل له وفيما نحن بصدده لم يوجد شئ منهما محل تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لاوجودهما معاً من غير ان تكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجد النار بلا حرارة يكن لم من التخلف الممتنع في شي ولو كان معنى التخلف ماذ كرهلم يستقم الفرع الثالث والرابع الا بتكلف

(قوله اذا كان الفصل القريب بسيطاً) أي حقيقياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاتهولا بحسب جهاته واعتباراته

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المصنف بالبسيط الاضافى الامر

لا يوجـد فى الآخر * الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم أنه) أى الفصل القريب (لا يقارن) فى مرتبة واحدة (الا جنسا واحداً والا فللبسيط أثران) اذ لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحـد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة أو جزءاً أخيراً منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين فى مرتبة والاظهر أنهما مشتركان فى الدليـل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) أى جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر) لابتنائه على أن الفصل علة للجنس فى الخارج (ويظهر حقيقته) أى

(قوله لاستحالة أن يكون الخ) لانه عبارة عن تمام الذاتي المشـترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد في التمام

[قوله لاستلزامه التخلف] لما مر من امتناع أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة

[قوله في الدليل] وهو امتناع التخلف

[قوله ضعفه ظاهر] أي على الوجه الذى قرره بقوله ويظهر حقيقته مما لخصناه فان ماهو علة تلك الفروع فى نفس الامر وكون بعضها صحيحاً وبعضها غير صحيح يظهر مما لخصـه فما أورده الشارح قدس

الواحد فيكون معني كلامه ان الامر الواحد المؤثر لايكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولذا قال فالاولى

(قوله لايوجد فى الآخر) لجنسية الجنسين حينئذ بالنظر الي نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين فى جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين فى الآخر لانه لو وجد لكانا نوعا واحداً ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عـدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين في النوع الآخر وأما على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الآخر مطلقاً فلا لجواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتياً وفى الآخر عرضياً ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فى النوع الآخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز أحد النوعين عن الآخر بشئ منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي فى هذا النوع تميزه بهذه الحيثية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له لكن يرد حينئذ ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي المأخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجاً منها فليتأمل

(قوله مشتركان فى الدليل) وهو تخلف المعلول عن علته

حقيقة كل ما ذكر وضعفه (مما لخصناه) وأوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز أن يكونا مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقية اذ لم يجز أن يكون بين أجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلايجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لافصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحداً لا متعدداً هذا اذا

سره من السؤال والجواب بيان لذلك وكان الاولى ايراده بطريق التفسير بأن يقول بعد قوله ويظهر حقيقته مما ذكرناه أما تعاكس الحال الخ وان يترك لفظ وضعفه كما لا يخفى

(قوله عليه) أي على مالخصناه

(قوله فيتحصل) بالآخر كالخاصة المركبة من العرضين العامين كالطائر الولود

(قوله اذ لم يجز أن يكون الخ) يعنى أن التعاكس يستلزم أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما صوره الشارح قدس سره فيما سبق وذلك ممتنع فى الماهيات الحقيقية لان الدليل الذى أورده على انحصار الذاتى فى الجنس والفصل حاصله انه اذا لم يكن الذاتي تمام المشترك فاما أن لا يكون مشتركا أصلا فيكون مختصا بالماهية أو يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له والايلزم التسلسل فى تمام المشتركات ولما لم يمكن أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يكون ذلك البعض المساوى داخلا فى تمام المشترك الآخر الذى يكون ذلك البعض أعم منه فلا تركيب للماهية الحقيقية الا من جنس وفصل مختص به أومن أمرين متساويين بخلاف الماهيــة الاعتبارية فانه يجوز أن يكون بعض تمام المشترك فيها أعم من كل تمـام مشترك يفرض للماهية ولا تنتهى سلسلة تمام المشتركات لكونها أمورا اعتبارية فتكون الماهية المركبة منهما مركبة من أمرين بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية التي فرض تركبها منهما وتحقق تمام المشترك فى النوع الذي هو بازاء الماهية وتحقق البعض فى النوع الذى فرض بازاء تمام المشترك تحقيقاً للعموم

[قوله فقد صار به نوعا] لان معنى التحصيل زوال ابهامه وصيرورته مطابقاً لتمام الماهية النوعية

[قوله فصلا خارجا عنه] بالضاد المعجمة كذا قيل والظاهر انه بالمهملة حيث قيده فى المعطوف

(قوله فضلا خارجا) بالضاد المعجمة

(قوله كانا فصلا واحداً لامتعدداً) لان الفصل القريب هو الذي يكفى فى تحصل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا مخصوصاً كما يشهد بذلك تتبع كلماتهم والكافي فيما ذكر على هذا الفرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة لما يقال نختار ان الجنس يتحصل بهما معاً ولا يلزم كون المجموع فصلاواحداً اذ لم يؤخذ فى مفهوم الفصل القريب أن يتحصل به الجنس بانفراده

كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك أيضاً أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع واحد لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما

بقوله مقوما له فالمراد بالفصل المميز

[قوله في مرتبة] أي لا يكون بينهما عموم

[قوله فيستلزم الخ] لانه لابد لكل جنس من ذينك النوعين نوع آخر لا يتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما تحقيقاً لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل في كل واحد من النوعين بدون جنس الآخر وكل واحد من الجنسين بدونه في النوع الذي لا يتحقق فيه الفصل ويجتمعان في ذينك النوعين

[قوله والا لكان النوع متحققاً الخ] أي حاصلا بنا على ان التحصل عبارة عن زوال ابهام الجنس وصيرورته مطابقاً لتمام الماهية النوعية كما مر

(قوله بين الجنس والفصل عموم من وجه) قد مر مافيه سؤالا وجواباً

(قوله جنسان في مرتبة واحدة) معنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنساً للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضياً للنوع الذي يكون الاخص جنساً للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنساً أو مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضياً للآخر ذاتيا له والا لم يكن احدهما أو كلاهما تمام الذاتي المشترك

(قوله والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر) اعترض عليه بانه ان أراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام للفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان أراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلاثة متوقفة عليها فلا دور ولو صح ماذكرتم لم تلتئم ماهية من ثلاثة اجزاء اذ باحدهما مع الآخر لا تحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله وقد يوجه قولهم والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث أنه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع وهو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما أشير اليه في أوائل هذا المقصد فليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل

بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور ﴿المقصد الحادي عشر الماهية﴾ كالانسان مثلا (تقبل الشركة) أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة (فهو غيرها وقد اختلف في التعين)

(قوله لم يمكن ان يكون له مدخل الخ) هذا مبني على أمرين أحدهما ان الفصل علة فاعلية لتحصل الجنس وهو ظاهر والثاني ان المبهم لا يكون علة للمحصل ولذا قيل ان عدم جزء ما لا يجوز ان يكون علة لعدم الكل فان تم تم والا فلا اذ يجوز حينئذ أن يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه علة لتحصل الآخر فيكون تحصلهما معا فلا دور

(قوله كالانسان) أشار بذلك الى أن المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعين معها

(قوله وحملها الخ) أشار بالعطف الى أن الاشتراك الذي هو صفة المعلوم معناه الحمل لا المطابقة فانها صفة الصورة التي هي العلم

(قوله دون التعين المخصوص) قيد بذلك لان المقصود بيان مغايرة الماهية النوعية للتعين العارض لها وتقرير الاستدلال ان كل ماهية نوعية تقبل الشركة ولا شيء من التعين بقابل لها فلا شيء من الماهية بتعين

الذى هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كأن يكون أعم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور قال الشارح في حواشي التجريد فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحداً أو متعدداً فلا تكون الماهية نوعا واحداً وماهية واحدة هذا خلف قيل وعلى هذا التقدير الاول منع ظاهر وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ماهو المفروض ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما تحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة

(قوله فيلزم الدور) قيل لم لا يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقاً عليه ومثل ذلك يسمى دور معية وهو غير باطل على ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفي جوازه في الماهيات الحقيقية كلام كما أشار اليه فيما سبق الآن

(قوله فهو غيرها) هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة فهي غيره كما لا يخفى

الذى هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها (هل هو وجودي) أي موجود في الخارج (أم لا فذهب المحققون) من العلماء (الى أنه وجودى لانه جزء المعين الموجود) فى الخارج (وجزء الموجود) الخارجي (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقد قال بعضهم) يعني الكاتبي (ان أردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه) ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه ألا ترى أن العمي العارض للموجودات الخارجية ليس موجوداً فى الخارج (أو المجموع) المركب من العارض والمعروض (فلا نسلم أنه) أي المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم أنه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب

فثبت مغايرته لها بحسب الماهية سواء كان مغايراً لها فى الوجود أولا

(قوله لانه جزء المعين الموجود فى الخارج) فيه بحث لانه ان جعل فى الخارج ظرفاً للجزئية تمنع الصغرى وان جعل ظرفاً للوجود تمنع الكبرى لان الجزء الذهنى للموجود الخارجي لا يجب أن يكون موجوداً فى الخارج

(قوله معروض التعين) أى الذات الذى يصدق عليه هذا المفهوم وكذا فى الشق الثانى اذ لا معنى للترديد بين هذين المفهومين اذ الدليل لا يحتملهما

(قوله وجزء الموجود الخارجي موجود) فان قلت اذا كان التعين المخصوص موجودا خارجياً لم يستقم عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود مايطابقه فى الخارج قلت أشرنا الى جوابه فى تحقيق ان الوجود من المعقولات فليتذكر

(قوله والجواب ان المراد بالمعين هو الشخص الخ) فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالتشخص جزء عقلى كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الخ لا خارجي والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشئ الذي جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه الشخص بل مابه الشخص اللهم الا ان يقال الشئ مادام لا يتحقق فى حد نفسه يمتنع ان يعرض له مايخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذا العوارض يقتضي تعين المعروض فى الخارج فعلم ان قوله شيء آخر لا يليق ان يحمل على مايخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه مافيه ستعرفه فى آخر المقصد

أن المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده (هو الشخص مثل زيد ولا ريبة) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه أنه انسان (فاذن هو الانسان مع شى آخر نسميه التعين فيكون ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين أن تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم أن نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما أن الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا

(قوله ان المراد بالمعين هو الشخص الخ) تقريره انه لاشك فى وجود الاشخاص الانسانية مثلا في الخارج وان لها ماهيات هي بها هي وانها متشاركة في شئ مع قطع النظر عن العوارض وليست ماهياتها ذلك الامر المشترك فقط والا لصدق بعضها على بعض فماهياتها مشتملة على أمر وراء المشترك وهو غير العوارض والتقييد بها لاشتمال ماهياتها عليه مع قطع النظر عن العوارض ولعدم تبدله بخلاف العوارض والتقييد بها وهو المعنى من التعين وبما حررنا لك ظهر أن المراد من المفهوم في قوله وليس مفهومه مفهوم الانسان ان ليس ماهيته التى هوبها هو الأمر المشترك بينه وبين عمرو مثلا واندفع ما أورده صاحب المقاصد من انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على زيد لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة الشخصية التي لاتصدق على عمرو دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لايلزم ان يكون موجوداً فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو مايخصه من الكم و الكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثره من المحسوسات وهم لايسمونه التعين بل مابه التعين بقى ههنا بحث وهو انه ان أراد بقوله انها متشاركة في شئ اشتراكها فى الذهن فلا يجدى لانه لايلزم منه وجود التعين في الخارج وان أراد اشتراكها في الخارج فممنوع فان من ينفي وجود الطبائع يقول ان الاشخاص أمور بسيطة والطبائع والتشخصات أمور انتزاعية الا ان ماينتزع من نفس الاشخاص يسمى ذاتيات وما ينتزع عنها باعتبار اكتنافها بالعوارض يسمى عرضيات وقد تصدي لدفعه المحقق الدوانى فقال لوكان الامر كذلك لم يكن زيد في حد ذاته انسانا ولا حيوانا ولا ناطقاً لما علم ان الماهية من حيث هي ليست الا الماهية وذلك يستلزم ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شأن اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله أبيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا بان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في ذاته أمر آخر أقول اذا كان الذاتيات منتزعة من نفس الشئ تكون كلها فى مرتبة فكيف يمكن سلبها عنه وكيف يحتاج الى جاعل يجعله موصوفا بتلك الذاتيات ولذا قالوا ان جعلها جعل الذات ووجوده وجودها وقد مر ذلك

(قوله ثم انه الخ) مامر من تركب الشخص من الماهية والتعين في الخارج مذهب الاوائل وقد

(قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات الخ) هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطأة

تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجوداً في الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجوداً ومتمايزان في الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد أعنى الهوية الشخصية الا أن العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم أشار الى الفرق بقوله (بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الاخري) الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات أمور جزئية لا ترتسم صورها فى ذات النفس بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية أو الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها

بالغ الشيخ فيه وشنع على من نفى وجود الطبائع وما بينه المصنف بقوله واعلم الخ اختاره المتأخرون

(قوله والا لم يصح الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لولم يكونا موجودين بوجود واحد وقد عرفت تحقيقه على ان القائلين بتعدد الوجود والموجود يكتفون فى صحة الحمل بالاتحاد فى الذات كما مر

(قوله الى الفرق) أي بين المشخص والفصل بعد اشتراكهما فى النسبة المذكورة

[قوله لان المشخصات] أي المشخصات التى مدركها أمور جزئية مادية فلا يرد النقض بمشخصات المجردات

[قوله الا الاشارة الحسية] ان كانت من الصور المحسوسة أو الوهمية ان كانت من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات

على الماهية وقد بينا ان لافساد فيه وان توهم نظراً الي الظاهر

(قوله وهما متحدان فى الخارج ذاتا الخ) اعترض عليه بانه اذا كان المشخص متحداً مع الماهية كان تشخص زيد متحداً مع تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعاً وجوابه ما ذكره الشارح في حواشى المطول حيث قال الاتحاد فى الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما لجاز ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلثة حصة منه وبهذا يندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية فى شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذ كانت متحدة مع المشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها لكون المقتضي للتعين هوية الماهية ثم يرد أن يقال عدم الامتياز بين الماهية والمشخص فى الخارج لا يستلزم ان تكون هوية الماهية عين هوية المشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ماحققه الشارح فى بحث الوجود

من الانواع فانها أمور كلية يحصل منها فى العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع فى العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها فى الوجود الخارجي بهوياتها) أي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز فى هذا الوجود بين الماهية والمشخص ومن ههنا ظهر أن لا وجود فى الخارج الا للأشخاص وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وأخري من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادت مختلفة واعتبارات شتي فمن قال بوجود الطبائع فى الخارج ان أراد به أن الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه أن يكون الامر الواحد بالشخص فى أمكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك

[قوله والاشخاص الخ] عطف على قوله نسبة الماهية الخ وليس داخلا تحت الفرق على ماوهم يدل على ماقلنا قول الشارح قدس سره لا بمشخصاتها فانه لو كان داخلا تحت الفرق لكان اللائق ان يقول لا بماهياتها

[قوله بذواتها] أراد الهوية بالماهية الشخصية وفى نفس الشخص فلذا قال بذواتها

[قوله اذ لاتمايز الخ] اذ لو كان بينهما تمايز فى الخارج لزم وجود الماهية في الخارج قبل انضياف التعين اليه وما قيل انه لولا التمايز لصح حمله عليه فواطأة فمدفوع بان ليس كل ماهو غير متميز عنها في الخارج محمولا عليها كالوجود ولو سلم فقد عرفت ان الشخص لابشرط شئ محمول عليه

[قوله مشتركا بين افرادها] اشتراكا حقيقياً بان يكون الانسانية الموجودة فى زيد هي الموجودة فى عمرو

[قوله لزمه ان يكون الأمر الخ] وما قيل هذا منقوض بهيولى العناصر فانها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة في أمكنة متعددة متصفة بصفات متضادة فوهم لان هيولاها تبعضت بورود الصور النوعية فحصل كل بعض منها في مكان واتصف بصفات متضادة لصفات البعض الا انها لما لم تكن فى ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعيض في وحدتها الشخصية كخشبة واحدة ملونة بألوان متعددة

(قوله غير قابل للاشتراك فيه بدبهة) دعوى البديهة فى محل النزاع غير مسموعة كيف وقد

حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دليل وجود التشخص لايتم فتأمل

(قوله كان متعينا فى حد ذاته) نقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لاتكون متعينة عندهم ولك أن تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعينا والهيولى انما توجد مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود

فيه بديهة وان أراد أن فى الخارج موجوداً اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعني المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو أيضاً باطل لما مر آنفا من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان أراد أن فى الخارج موجوداً اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة الانسانية مثلا قابلة فى نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة

صرح الشارح قدس سره في حواشى المطالع بان صاحب الكشف والمطالع منعا منافاة التشخص لعروض الاشتراك ثم أقول ان أراد بقوله مع قطع النظر عن غيره قطع النظر عن كل مايغاير نفسه حتي الوجود الخارجي أيضاً فلا نسلم كونه متعيناً فى حد ذاته وان أراد قطع النظر عن كل مايغايره سوى الوجود فالملازمة مسلمة لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد أشخاصها فلا يلزم منه حصول شئ واحد بالشخص فى أمكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة وسيجيء تفصيله

(قوله صورته العقلية) أى صورته المدركة بالعقل سواء كانت حاصلة فى ذاته أو فى آلاته

(قوله بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين ان لايحصل من تعقل كل واحد منها أمر متجدد

(قوله لابمعنى الاشتراك) أى الحقيقى فان الشركة الحقيقية ممتنعة العروض للشئ فى الخارج والذهن معاً

(قوله بالفعل) متعلق بقوله اتصف وانما قيد بذلك لان الصورة المذكورة تتصف بالمطابقة بالقوة بان جردها العقل عن المشخصات الخارجية

(قوله فلا نزاع الا فى العبارة) فان من نفي وجودها أراد وجودها بالاصالة ومن أثبت وجودها أراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها هذا لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الاول فالنزاع معنوي

(قوله وأما مايقال الخ) حاصله ان تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها والحصول في المكان والاتصاف بالاوصاف متأخر عن وجودها فلا يلزم المحذور أعنى كون الواحد بالشخص فى أمكنة متعددة متصفا بصفات متضادة انما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدما على تكثرها

(قوله قابلة في نفسها) أى مع قطع النظر عن وجودها وعدمها

(قوله بتكثير الفاعل) بضمه اليها الأمور التى يحصلها ويجعلها شخصاً فتكون تلك الأمور داخلة فيها من حيث انها متحصلة لاعلى انها محصلة لأمر ثالث كما عرفت فى الفصل بالقياس الى الجنس

الكلى الطبيعى فى الخارج واشتركه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم فى الهيولى بما سنذكره في المقصد الثانى عشر

فى الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة فى الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة (وقد احتج الامام الرازي) على كون التعين أمراً وجوديا (بأنه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره وأما عدما مضافا وحينئذ اما أن يكون عدما للا تعين العدمى فيكون هو وجوديا

(قوله عين تلك الطبيعة) الانسانية المحصلة فى الوجود

(قوله على انها متكثرة) أى بناء على انها متكثرة لابناء على انها واحدة

(قوله فليس شئ منها الخ) قد عرفت ان القائل أراد بالعينية في الوجود لا فى المفهوم وهي لاتنافي اشتمال الكثرة على أمر زائد ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الآخر كما ان كون الجنس عين النوع في الوجود لاينافى اشتماله على الفصل ولا يلزم كون كل واحد من الانواع عين الآخر

(قوله بانه لو كان الخ) أى كل واحد من أفراد التعين وجودي اذ لو كان فرد منه عدميا لكان الخ

(قوله لان العدم المطلق الخ) ليس المراد به مالا اضافة فيه فانه ممتنع التعقل اذ الاضافة مأخوذة فى مفهوم العدم كما بين فى محله بل مالا اضافة فيه الى شيء مخصوص بل الى مطلق الشئ فمعنى لا تميز فيه لا تعدد فيه ولذا عداه بفى فلا ينافي ذلك تميزه في نفسه عن الوجود

(قوله واما عدما مضافا) اى الى شيء مخصوص ولا شك انه يكون عدما لشيء ينافيه وهو اما اللاتعين الذي هو نقيض ذلك التعين المخصوص أو التعين الآخر اذ ماسواهما من المفهومات يمكن اجتماعه معه فان اللاتعين المطلق يصدق على كل تعين مخصوص ضرورة سلب تعين آخر عنه وكل مفهوم ماسوى التعين يمكن عروض التعين له

(قوله فيكون هو وجوديا) أي يكون التعين الذى هو عدم اللاتعين وجوديا لان التعين الذى اعتبر فى مفهوم اللاتعين وجودي لانه لو كان عدمياً لكان عدما للاتعين لانه المفروض وهذا اللاتعين أيضاً مشتمل على التعين الذى هو عدم اللاتعين وهكذا فيلزم اشتمال اللاتعين الذى فرض التعين عدما له على اعدام غير متناهية فلا يكون التعين الذى اعتبر فى اللاتعين عدمياً واذا كان هذا التعين وجوديا كان التعين

(قوله لان العدم المطلق لاتميز فيه) وأيضاً لو كان التعين عدما مطلقاً لكان المتعين معدوما مطلقاً لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه

(قوله فيكون هو وجودياً) فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع

(واما) أن يكون (عـدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان عدما فهـذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو أيضاً وجوداً (وان كان) ذلك التعين الآخر (وجوداً وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) أيضاً (وجود) فثبت أن كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هـذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لا نسلم أنه لو كان) التعين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العـدم أو مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودى كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان

الذى فرض انه عدم اللاتعين وجوديا لانه عينه لما عرفت من انه لو لم يكن عينه لم يكن اللاتعين منا فياله

(قوله فذلك التعين الآخر ان كان عدما) تقدير الكلام فذلك التعين الآخر ان كان عدمياً كان عدما لشئ

(قوله فهو وجود) فيكون وجوديا بابناء على مساواة الوجود الوجودي لمساواة العدمى بالعدم

(قوله والتعين الآخر مثله) أى فى كونه تعينا سواء كان ذاتياً لهما أو عرضياً

(قوله فيكون هو أيضاً وجودياً) بناء على ماتقرر من ان اتصاف شئ بصفة من شأنها الوجود في الخارج فرع وجود الصفة والالجاز اتصاف الجسم بالحركة المعدومة وهوسفسطة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ماحررناه يدفع جميع الشكوك التي أوردها الناظرون فى هذا المقام سوى ماذكره المصنف من منع الملازمة من ان العدمي لا يلزم أن يكون عدما كما لا يخفى على من تأمل واجاد

(قوله بمعني العدم) وعلى هذا التقدير تكون الملازمة بينهما بحسب التغاير الاعتبارى

(قوله أو مستلزما له) بحيث يصدق عليه

(قوله واما أن يكون عدما لتعين آخر) ان أريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز أن يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان أريد ماصدقا عليه فلا نسلم ان ماصدق عليه اللاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتياً كيف واللاتعين صادق على ماسوي التعين من الحقائق

(قوله فهذا عدم العدم فهو وجود) فيـه أن مفهوم العـدم غير الوجود وكذا ماصدق هو عليه وأيضاً ان كان المراد بالوجود والعدم فى قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المصنف على أصل الملازمة أيضاً وان كان المراد ماصدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ماصدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار أن ذلك التعين معدوم ولا يلزم أن يكون هذا التعين وجودا لان عدم المعدوم ليس بوجود ولا موجود كما أشرنا اليه

(قوله والتعين الآخر مثله) ان أراد بالمثلية المشاركة فى التعيلية فلا يتوهم من وجودية أحد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان أراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية لم لايجوز أن تكون التعينات متخالفة فى الماهية متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين وعلى تقـدير تسليمها لايلزم من وجود أحد المتماثلات وجود جيعها فان زيداً وعمرا مثلان مع جواز اتصاف أحدهما بالوجود والآخر بالعدم

(قوله أو مستلزما له) بحيث يحمل عليه مواطأة والا فلزوم ذلك ممنوع حينئذ

العدمى عدما لكان الوجودي وجوداً وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) أى الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له فى الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) أي ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه) كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن (وهو) أى الوجودى بالمعنى المذكور (أعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً) كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد

(قوله لكان الوجودى وجودا) اذ لو كان غيره لم يصدق الوجود عليه فيصدق العدم عليه مع عدم صدق العدمي عليه لصدق الوجودى عليه

(قوله بل المراد الخ) تقدير الكلام بل أعم منه لان المراد بالوجودى الخ

(قوله مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) ان كان وجود العرض في نفسه هو وجوده فى الموصوف كما اختاره المحقق التفتازاني وصرح به الشيخ الرئيس فثبوت شيء لشيء أعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها وان كان مغايراً له كما اختاره الشارح قدس سره وسيجيء بيانه فثبوت شيء لشيء هو وجوده له فلابد أن يجعل الجار والمجرور أعني له ظرفا مستقراً والمعني بوجوده في نفسه حال كونه حاصلا له

(قوله لا أن يكون الخ) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به فى الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل

(قوله أعم) أى من حيث التحقق كما يدل عليه البيان

(قوله عند قيامه) ظرف ليعرض لا ليصح فلا يرد ان عند قيامه بموجود يجب له الوجود

(قوله لكان الوجودي وجوداً) قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع واللا امتناع المتصفين بالعدم وجوابه ان ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدما انه لو كان متصفاً بالعدم بل أنه لو كان بمعني العدم أو مستلزما لحمله عليه مواطأة فمنع الملازمة على هذا مكابرة فتأمل

(قوله بل المراد بالوجودي الخ) فسره ليعلم مقابله الذى هو المقصود بالبيان اصالة اعنى العدمى والمراد ان الوجودى من الصفات ما ذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة

(قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود) قيل عند القيام بموجود يجب عروض الوجود له لا انه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع

أو لم يوجد وأما صدق الموجود بدون الوجودي في الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ما قيل انه) أى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجي سواء وجد أولم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعين وجوداً أن يكون عدما (أو) كان الوجودى (ما ليس بعدم فتكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعني الموجود والمعدوم أيضا وهو المناسب

(قوله واما صدق الخ) أي تحققه بقرينة قوله فى الموجودات حيث لم يقل فعلى

(قوله واذا كان كذلك) أي اذا كان أعم منه في التحقق لم يكن الوجودى مستلزما للوجود من حيث الحمل وهو ظاهر

(قوله ويقرب) لانهما متلازمان في الصدق متغايران فى المفهوم

(قوله عرض) بالمعنى اللغوي وانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود

(قوله وبالجملة الخ) هذا ابطال للملازمة المذكورة فهو معارضة فى المقدمة بجعل البداهة التي ادعاها المستدل بمنزلة الدليل وانما عبر عنه بقوله بالجملة الشائع استعمالها في النقض الاجمالى لما فيه من الاجمال وترك تفصيل معنى الوجودى الذى كان في المناقضة

(قوله فلا يلزم الخ) أى فتبطل الملازمة المطوية فى الاستدلال أعنى قوله لولم يكن التعين وجوديا لكان عدمياً

(قوله أو كان الخ) هذا الترديد بناء على الاختلاف في ان نقيض سلب الشئ هو نفس ذلك الشئ أو سلب السلب ونفس الشئ لازم مساوله أقيم مقامه للسهولة

(قوله الوجودى والعدمي الخ) هما يطلقان بمعنى ما لا يدخل فى مفهومه السلب وما يدخل فيه وبمعنى الوجود والعدم وبمعنى الموجود والمعدوم فهذه أربعة معان ذكرها صاحب المقاصد ولما كان المعنيان الاولان غير مناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره

(قوله وهو المناسب للمقام) لان النزاع فى ان التعين موجود فى الخارج أولا وأما كونه صفة فهالا نزاع فيه

(قوله وبالجملة فلو كان العدمي) هذا مناقضة ومنع للملازمة التى فى قوله لو كان عدمياً لكان الخ

(قوله فلا حصر) وأيضاً اللازم حينئذ ان يثبت ان التشخص وجود والمطلوب انه موجود كما لا يخفى

(قوله ولا قائل به) وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب فان وجودية التشخص بهذا المعنى ليست بمدعي في هذا المقام

(قوله وهو المناسب للمقام) لشموله الكل ولما أشرنا اليه من ان المدعي وجودية التشخص بهذا

للمقام واذا لم يكن التعين موجوداً كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بأن التعين اذا كان معدوما لم يلزم أن يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئاً معدوما فى نفسه وهو ظاهر (وأما المتكلمون فقالوا التعين أمر عدمي لوجهين الاول لو كان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور وأجيب عنه بأن الماهية ممتازة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) أى فى هذا الجواب (نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى) منها اذ لو لا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها أولى من العكس (وذلك) أى امتياز الحصة من الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية بل الجواب أن يقال

(قوله لم يلزم الخ) هذا الكلام على طبق ما ادعاه المستدل حيث ادعى انه اذا كان عدمياً كان عدما للا تعين أو تعين آخر وعلى التقديرين يثبت المدعي يعنى اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ولا ان يكون عدما لشيء آخر من اللاتعين والتعين فاندفع ماقيل ان قيد آخر زائد فالاولى تركه

(قوله لو كان التعين وجوديا الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه يجوز ان يكون أمراً انتزاعياً فلا انضمام فى الخارج حتى يتوقف على تميزها والانضمام في الذهن وان توقف على تميزها وتصورها لكن تميزها الذهنى لايتوقف على انضمامه اليها بل على انتزاعه منها فما قيل انه جار على تقدير كونه عدمياً أيضاً وهم

(قوله وأجيب الخ) منع لقوله وتميزها موقوف على انضمامه اليها

(قوله اذ مرادهم الخ) فيصير الحاصل ان انضمام التعين موقوف على امتياز حصة عن حصة أخرى بحيث يكون موجباً لاختصاص هذا التعين بها دون أخري ولا امتياز للحصة الا بالتعين لان الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للاضافة الى أمر خارج عنها فيدور

(قوله لا بذات الماهية) حتى يتجه ذلك الجواب

المعنى لا بالمعني الذى ذكره المصنف ولا بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه وان أطلق الوجودى على هذا المعنى والعدمى على مقابله أيضاً

(قوله وذلك أى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين) سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله أراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لافي الوجود الخارجي اذلاتمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات فى الخارج بالتعينات التى هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات أيضاً بهوياتها الا ان هويات المتعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر

الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه أن التعين أو الفصل ينضم الى الماهية فتحصص الماهية حال الانضمام لا أنه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثاني لو كان) التعين (موجوداً) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا فى نفسه (فهو) أى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (في كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (وأجيب عنه بأن كونه تعينا) أى مفهوم التعين المشترك بين التعينات أمر (عارض للتعينات)وهي متمايزة بذواتها المخصوصة (والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) أى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود في الخارج كذلك (سواء كان له مايشاركه في نوعه أم لا) بل انحصر نوعه في شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة)

(قوله الانضمام الخ) أى انضمام التعين الى الماهية مع امتياز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا لان الانضمام علة الامتياز ولا استحالة فى ذلك لان اللازم ان يكون انضمام التعين الى الماهية موقوفا على تميز الماهية وهي متميزة بذاتها وتميز الحصة موقوفا على انضمام التعين اليها ولا يلزم وجود الماهية على الاطلاق فى الخارج لان الانضمام مع التميز زمانا وخلاصته منع قوله انضمامه الى الماهية موقوف على تميزها

(قوله فيتحصص بالحاء المهملة) أى يصير حصة

(قوله لو كان التعين موجوداً الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه لاتعين للعدميات والاشخاص ليست متعينة به حتي يقال انه اذا لم يكن متعيناً كيف يعين غيره بل بذواتها كما مر

(قوله أى كل واحد الخ) ارجاع الضمير الى كل واحد لانه لو كان التعين أو تعين التعين متعيناً بنفسه لايلزم التسلسل

(قوله هي متمايزة الخ) أى هي جزئيات حقيقية بنفسها لا بانضمام التعين

(قوله الانضمام مع الامتياز زمانا) سيأتى ان الدليل مبنى على كون التعين منضما الي الماهية فى الخارج وهو الظاهر على تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه لايستدعى تميزها قبله

(قوله فيتسلسل) قيل انما لم يتعرض للدور لعدم احتماله ههنا لانه يلزم حينئذ كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايزا قطعاً على أن التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات فاما فى مواد متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف

بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل أن يقول لا نسلم أن كل تعين له ماهية
كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة
بأن كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد
التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى
ماهية قابلة للاشتراك وأمر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان
(والحق أن) هذين (الدليلين) الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبنيان على
كون التعين أمراً منضما الى الماهية في الخارج ممتازاً) فيه (عنها وقد علمت أنه نفس الهوية)
الخارجية ذاتا وجعلا ووجوداً (وهذا) أى كون التعين ممتازاً عن الماهية في الخارج منضما
اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا النفى

(قوله لان كل موجود الخ) وذلك لان كل ممكن داخل تحت احدي المقولات العشر التي
هي أجناس عالية

(قوله منقوض عندهم بالواجب) فانه متعين بذاته عند الحكماء لدليل لاح لهم فلا يمكن لهم
القول بتلك الكلية اللهم الا ان يجعل الجواب الزامياً هذا لكن لايخفى ان القاعدة المذكورة انما هى فى
الممكنات فالصواب الاكتفاء على المنع والمنحصر فى المقولات العشر أنواع الموجودات لا أشخاصها
لتصريحهم بخروج النقطة والوحدة على تقدير وجودها

[قوله على قياس الخ] متعلق بالمنفى لا بالنفى

(قوله منقوض عندهم بالواجب تعالى) قالوا لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم أحد الامرين اما
امتناع الواجب لذاته أوامكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد
كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية أو لغيرها فان كان لنفسها امتنع أن يوجد
ذلك الجزئى الواجب أيضاً فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير
ذلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة
وهوالامر الثانى والجواب ان امتناعها بخصوصياتها على معنى ان ماسوي هذا التعيين الحاصل فى الواجب
لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعيناً مخصوصاً اقتضاء تاما ولا محظور فيه والله أعلم

(قوله وقد علمت انه نفس الهوية) اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي فى الخارج
المحققون لايقولون به وذلك لان الماهية الكلية هي معروض التعين فى الخارج على هذا التقدير ومتقدمة
بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع ثبوت المثبت
له فيه بقى ان يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض مابه التعين اعنى الاعراض
المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية الكلية او التشخص انما يتحقق معها

هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظي) فان الحكماء يدعون أن التعين أمر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون أنه ليس موجوداً زائداً على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى ﴿المقصد الثانى عشر﴾ قال الحكماء) الذاهبون الى كون التعين وجوديا (التعين ان علل

[قوله فان الحكماء الخ] كيف يمكن ان يقال ذلك والحال انهم استدلوا على وجوديته بجزئيته للموجود الخارجي وانهم فرعوا على ذلك بيان علة عدم زيادته في الواجب بانه يستلزم التركيب فهذا صلح من غير تراضي الخصمين قال الشيخ فى الشفاء الحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشئ الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها أقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة انتهى وقال المحقق الدواني ولقد كرر فى كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية فالصواب ان يقال مراد المصنف ان النزاع بين المتكلمين وبين ماهو التحقيق لفظي يدل على ذلك قوله وقد علمت انه نفس الهوية أي كون التعين وجوديا بمعنى كونه موجوداً في الخارج منضما الى الماهية فى الخارج على ماعلمت من تحقيق مذهبهم لا بمعنى انه موجود على انه عين الماهية فى الخارج كما ذكره الشارح قدس سره فانه صلح من غير تراضى الخصمين كما مر

(قوله ان علل بالماهية) بان كانت الماهية فقط كافية فى فيضانه من المبدأ المفارق ومعني اقتضائها له انه لا يمكن وجودها بدونه كاقتضاء الاربعة للزوجية لاان تكون فاعلة له حتى يرد مايتوهم من ان العلة الفاعلية لا بد ان تتقدم بالوجود والتشخص على معلوله لان المعدوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت

لاقبلها فيلزم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعين ومابه التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لايقتضى تقدم تعينه اصلا فلا محذور فيه على ان تقدم التعين على عروض هذه العوارض لاينافى تأخره عن ذاتها الكافى فى كونها مابه التعين كما ستعرفه

(قوله فاذن النزاع لفظى فان الحكماء الخ) هذا صلح من غير تراضى الخصمين كما نقل عن الشارح لان المتكلمين لايقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قبل والحق ان النزاع في وجود التعين فرع النزاع فى الوجود الذهنى اذ ليس في الخارج أمر متميز عن الماهية منضم اليها فى الخارج بل فى الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الي مابه الاشتراك وهو الكلي الطبيعى والى مابه الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهنى كان لها ثبوت والا فلا وانت خبير بان الكلام فى وجود التعين فى الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتأمل

(قوله فان الحكماء الخ) فيه بحث لانه ان أراد بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه فى شخصه

بالماهية) بأن تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى الشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان

الماهية علة للتشخص يلزم تقدم التشخص على نفسه

(قوله انحصر نوعها الخ) لم يقل انحصرت فى الشخص الواحد لان الماهية المقتضية للتشخص هي المأخوذة بشرط لاأى ان لا يكون التعين مأخوذاً فيه ومنضما فيه بل خارجا عنه منضما اليه وهي غير محمولة والشخص انما يقال بالقياس الى مايحمل عليه وهي المأخوذة لا بشرط شئ وهو النوع

(قوله والا انفك عنها الخ) لامتناع اجتماع التعينين

(قوله عن علته المستلزمة اياه) اشار بقوله المستلزمة الى انه معلول من جلس مالا ينفك عن العلة فايما توجد العلة لابد ان يوجد المعلول فاندفع ماتوهم من ان التخلف انمايلزم اذا وجدت العلة ولم يوجد المعلول لا ان توجد العلة ولم يوجد معها المعلول

(قوله هذا اذا كان الخ) رد على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى

كونها علة موجدة له فى الخارج فهو فاسد لاتحادهما فى الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان أراد به العلية باعتبار الوجود الذهنى فلاوجه له أيضاً لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والا لزم ان يوجد التعين الخارجي فى الذهن ولا يمكن تعدد أفراد تلك الماهية فى الذهن أيضاً فان قلت هذا جار فى وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه اللهم الا ان هذا التخلص انما هو لبعض القائلين بهذا الامتناع والحق على مانقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين يمتاز عن الماهية في الخارج لكن فى العلية على تقدير الامتياز أيضاً بحث ظاهر فان العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطة العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص أما توقفه عليه فلاحتى يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشئ مالم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين وبمثله أبطل الشارح في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي فى الخارج والا فما لم يوجد لايكون علة لوجود شئ آخر على مازعم الحكماء من وجودية التعين

(قوله اقتضاء تاما) الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها وهذا التعين لاينافى احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعلها حتى ينافى الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضى التعين وأما وجودها فمن الفاعل بقى فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع فى الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لايجوز ان تكون كل ماهية مقتضية

تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا بل هذا أقوى فى نفي التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد (والا) أى وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها) أى في الماهية (لانه) أى حلول شئ في الماهية (فرع تعينها) لانها ما لم تتعين فى نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز أن يعلل

(قوله على رأيهم) قالوا ان تعينه تعالى عين ماهيته اذ لو كان زائدا عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى

(قوله بل هذا أقوى) لان فرض التعدد فيه محال كالمفروض بخلاف صورة الانحصار فان الفرض فيه ممكن وان كان المفروض محالا

(قوله وان لم يعلل التعين الخ) أى لا يكفى الفاعل مع الماهية فى اقتضاء التعين بل يكون نسبتهما الى جميع التعينات على السواء فلا بد من أمر آخر مخصص

(قوله بما يحل فيها) أي من حيث حلوله فيها بان يكون ذلك الامر باعتبار حلوله فى الماهية مخصصاً لفيضان التعين المخصوص وانما قيدنا بالحيثية لانه بدون اعتبار الحلول داخل فى المباين

(قوله لم يتصور الخ) على صيغة المعلوم أي لا يصير ذا صورة حلول شيء فيها اذ الحلول في الامر المبهم محال بالبديهة فيكون حلول شئ في الماهية موقوفا على تعينها وتعينها لكونه معلولا لذلك الشئ باعتبار الحلول موقوفا على الحلول فيدور وبهذا التحرير اندفع انه يجوز ان يكون شيء علة من حيث ذاته ويكون حلوله موقوفا على تشخصه على انا لانسلم ان الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها ولا يلزم من توقفه على الوجود توقفه على التشخص الذي هو مع الوجود أو متأخر عنه بالذات نعم يتم ذلك اذا كان التشخص متقدما على الوجود أو عينه ثم اعلم ان الامر الحال غير لوازم الماهية لانه من العوارض الخارجية فلا يرد انه مناف لما تقدم من جواز كون علة التشخص من لوازم الماهية على ماوهم

باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لاتعدد للعلل فى نفس الامر وأما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فثبت الاحتياج اليها وليس حينئذ فى اسناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع

(قوله فرع تعينها الخ) أى يتوقف عليه متأخراً عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب بان حلول شئ في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لايتوقف على حلول ماحل فيه حتى يدور بل علي ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل حينئذ يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبنى على عدم جواز كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو أول المسئلة نعم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على

تعينها بما حل فيها والا دار (ولا) يعلل أيضاً (بما ليس حالا) في الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مباين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعيين ماهية دون أخرى (بل) يعلل (بمحلها) أى بمحل الماهية (فيجوز تعددها) أى تعدد افرادها (بتعدد القوابل) أى المحال (اما بالذات) كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فى شخص واحد أيضاً كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذي ذكروه من أن تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها أعني مادتها على أحد الوجهين (أن ما ليس بمادى ويسمي مجرداً ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما

(قوله اذ هو مباين عنها) سواء كان مجرداً أو مادياً فلا يمكن ان يكون علة مخصصة لفيضان شخص مخصوص من الفاعل على ماهية دون أخرى

(قوله بل يعلل بمحلها) أي بل تكون العلة المخصصة محلها اما بنفسه أو بواسطة مايحل فيه كما يدل عليه قوله وأما بسبب اعراض الخ فلا يرد ان ههنا قسما آخر وهو ان يعلل بما يحل في محلها

(قوله تعدد أشخاصها) أي أشخاص العناصر الاربعة يعنى ان الهيولي الواحدة للعناصر الاربعة عرضت لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد افراد الصور النوعية المتخالفة بالماهية بسببها واستعدادات تلك الهيولي لتعدد أشخاص كل واحد من تلك العناصر وهذا التوجيه هو الموافق لما في شرح التجريد القديم وارجاع الضمير الى هيولى العناصر غير صحيح أما أولا فلان الهيولى العنصرية ليس لها أشخاص بل هي متصفة بالوحدة الشخصية لا تتعدد بحسب تعدد الصور واما ثانياً فلانه مخالف للسياق لان الكلام في ان تعدد أفراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل وليس لهيولي العناصر قابل أصلا واما ثالثاً فلانه لو كان تعدد أشخاص الهيولى بالاعراض لكان تشخصها بما يحل فيها فيناقض ماتقدم من انه لا يكون معللا بما يحل فى الماهية

(قوله ان ماليس بمادى) أي جوهر كذلك بقرينة قوله ويسمي مجردا فصفات المجردات تشخصها بقوابلها المتعددة بالذات المنحصرة انواعها فى أشخاصها

(قوله اذ لا محل لغير المادي) أي المجرد

ذاته يلزم منه تجويز اسناده الى المنفصل وفيه تأمل

الماهية نفسها أو ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز أن يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا أو استعدادا * ولما كان لقائل أن يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم أجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية) أي حالة في المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان أنواعها منحصرة في أشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل (فالقابل ان كان تشخصه بماهيته) أو لوازمها (انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به) أي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص

(قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) ولم يقم دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد في الجوهر المجرد

(قوله النفوس الناطقة الخ) بناء على ماذهب اليه المشاؤن من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية

(قوله لتعلقها الخ) أي بالابدان تعلق التدبير ولما كانت الابدان متخالفة بحسب الامزجة لا بد لكل واحد في تدبيره من مدبر خاص يدبره على نحو مايليق به فبسبب ذلك المزاج الخاص اقتضى كل بدن نفسا مخصوصة فكانت في حكم الماديات في ان تشخص افرادها بسبب استعدادات حصلت في ابدانها ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول فانها متقدمة بحسب الوجود والتشخص لكونها عللا مؤثرة

(قوله أي يكون الخ) أي بشئ من الملزوم واللازم اما الاول فلقوله بل تعينه الخ وأما الثاني فلان

(قوله والنفوس الانسانية انما تعددت الخ) تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لايقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف النوعي اذ التعلق بالمواد مجوز للاختلاف الشخصي للماهية النوعية لامناف للاختلاف النوعي

(قوله بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول أيضاً متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا معنى لاسناد تشخصه الى المتأثر المتأخر وأما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعي تقدمه على التدبير فلا محذور فيه فليتأمل

(قوله أي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد) اشارة الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئية الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول باتحاد هيولى العناصر شخصاً وقد يقال

واحد (بل تعينه عنـدهم بصورته) فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذى ادعيتموه (وان كان)

مذهبهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى وان أشخاص الافلاك الجزئية من الخوارج المراكز والتداوير والكواكب متشاركة فى هيولى الفلك الكلي وانما لم يرجع الضمير فى به الى اللازم فقط لاباء الاضراب عنه ولا الى الملزوم فقط للزوم استدراك ذكر اللازم اذ يكفى حينئذ ان يقال ان كان تشخصه بماهيته فهم لايقولون به فافهم فانه ممازل فيه الاقدام

(قوله معلل بالصورة الحالة) قال المحقق فى شرح الاشارات الهيولي انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجـل صورة تعينها لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صـورة ما وتفصيله ماقاله الامام في المباحث المشرقية المؤثر فى وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شيء معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة وأما الصورة فانها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة الي الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث انها صورة ما والمعلول المعين الشخصى وان كان يستدعى علة معينة شخصية ولـكن لا يستدعي ان تكون شرائط التأثير أمورا باعيانها انتهى وبمـا نقلنا ظهر ان الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وانها معتبرة في جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى بتعين دون آخر لان الصورة المطلقة لادخل لها في التخصيص وكلامنا في العلة المخصصة بل مخصصها بتعين دون آخر ذاتها وان هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها منحصر فى فرد فاندفع ايراد بعض الفضلاء بالنظر الى نفس الهيولى وأما بالنظر الى تعدد أشخاصها باعتبار تبعضها وحصصها باعتبار أشخاص الاجسام العنصرية وباعتبار أشخاص خوارج المراكز والتداوير والكواكب فسيجيء انه باعتبار العوارض المكتنفة بها وكذا اندفع ماذكره الشارح قدس سره بقوله ومن ههنا يظهر جواز الخ لان علية الصورة من حيث ذاتها لامن حيث حلولها ولانها ليست مخصصة والكلام في المخصص

مرادهم باتحاد هيولي العناصر شخصاً انه شخص واحد لا انفصال فى ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير أشخاصاً متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعى وزيادة التشخص تصرف من النـاقـل بمقتضي فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد أشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر آنفاً

(قوله بل تعينه عندهم بصورته) فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسيأتى أيضاً فى موقف الجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى بقائها والصورة محتاجة اليها فى تعينها وقـد يجاب بان لاتنافي بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولي الى الصورة فى البقاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات الأخرى فى التشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات قبـل والتحقيق ان تشخص الصورة بكون الهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من

تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (بأن تعينه) أى تعين القابل معللا (باغراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية) بحيث يكون كل استعداد سابق معداً للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدي) خبر لقوله والجواب وانما قلنا أنه لا يجدى (نفعا لانهم لما جوزوا تعينه) أي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أموز حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بأمور أخري متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له

(قوله لانا ننقل الكلام الخ) بأن نقول ان كان تشخصه بماهيته لزم انحصاره وذلك يستلزم انحصار القابل الاول وهو يستلزم انحصار الماهية فى فرد واحد وان كان بما حل فيه لزم الدور وان كان لقابل آخر ننقل الكلام وهكذا

(قوله بان تعينه الخ) تفصيل الجواب انه ان كان الترديد المذكور في تشخصه الفردى فنختار ان علة تشخصه نفس ماهيته وانه منحصر فى شخص واحد كما عرفت تفصيله وان كان فى تشخصه التخصصى الحاصل فى ضمن أشخاص الاجسام العنصرية وأشخاص الافلاك الجزئية فنقول ان مخصص ذلك التشخص عوارض تلحق ذلك القابل اما من جانب الفاعل فقط كما في أشخاص الافلاك الجزئية كما سيجيء فى الفلكيات واما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة للحوق هذه العوارض مقتضية لتخصص القابل وتشخص حصصه وتلك العوارض ليست مشخصة لذات القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت وحينئذ اندفع جواب المصنف بانه لما جوزتم تشخص الهيولي بالعوارض الحالة فيها فليجز

حيث هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيشير الشارح الى بطلان هذا التحقيق فى موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالشخص لابد ان تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فحينئذ يشكل كلام المصنف ههنا لان علة تشخص الهيولى لايجوز ان تكون صورة مطلقة فتعين ان تكون صورة معينة وهو أيضاً باطل اذ لاشك ان توارد الصور الشخصية لايبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الشيخ الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالمادة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل

(قوله ومن ههنا يظهر الخ) نقل عنه رحمه الله فيه أشارة الى انه ليس الدور فى الواقع ولعل وجهه ما أشرنا اليه سابقاً

اتجه لنا أن نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك) أى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن أصل الدليل أيضا بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية أيضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على أن التعين ليس وجوديا) فقال لو كان تعين الشخص الذى له ما يشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز أن تكون العلة أمراً مباينا فلا يكون التعين أمراً وجوديا (وقد يقال) في اثبات كون التعين عدميا (التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بأن هذا) السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها أعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

ذلك في الماهية لانه ليس ههنا تشخص القابل بما حل فيه بل تشخص ابعاضه بما حل في نفسه فتدبر فان هذا المقام من الغوامض

(قوله ولما فرغ الخ) دفع لما يتراءى من ايراد هذه الأمور فى مرصد على حدة من كونها من الامو ر العامة مع انه ليس الوجوب والامتناع والقدم منها على ماعرفه المصنف كما مر من انه من عوارض الماهية والبحث عنها بحث عن عوارض الماهية الا انه لم يذكرها في مرصد الماهية وأفردها اعتناء بشأنها لكثرة مباحثها

(قوله واذا تعدد الفاعل) المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون البارى تعالى موجباً بالذات لاتعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فانه بعيد جداً

(قوله ومنهم من جعل الخ) فيه بحث لان الترديد مع المفاسد المذكورة جار فى علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدمية أحد قسمى التعين لاعلى عدميته مطلقاً فان المنحصر نوعه في شخصه لا يجرى فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا

﴿ المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ﴾

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) * ستة ﴿ المقصد الاول تصوراتها ﴾ وكذا تصورات ما يشتق منها أعنى الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب أصلا يعرف هذه المفهومات ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجراً الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين أو بسلبه اذ (لم يزد على أن يقول

(قوله والقدم والحدوث) زادهما اشارة الى انهما داخلان فى عوارض الماهية وليس البحث عنهما بحثاً عن الوجوب والامكان الا انه ترك ذكرهما فى العنوان اختصاراً

(قوله وكذا تصورات الخ) لان النسبة المطلقة الى شئ مامعلومة فليس جهالة المشتقات الا باعتبار المشتق منه فاذا كان بديهيا كان المشتق بديهيا

(قوله الا ترى الخ) يعني ان كل عاقل سواء كان قادراً على النظر أولا كالبله والصبيان يعلم ان بعض المفهومات ضرورى الثبوت وبعضها ضرورى السلب وبعضها ليس ضرورى الثبوت والسلب فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والامكان الخاص التى تعرض لبعض المفهومات بالقياس الى بعض آخر حاصلة له من غير كسب فاذا جرد هذه الأمور الجزئية عن خصوصياتها الحاصلة لها بالقياس الى الطرفين حصل المفهومات الكلية لها بنفسها لا بأمور صادقة عليها فتكون معلومة بالكنه الاجمالي وهذه الأمور التى هي كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع بعينها المبحوث عنها ههنا لافرق الا باعتبار خصوصية المحمول أعنى الوجود وبما حررنا لك اندفع ما أورده الناظرون من ان اللازم منه ان يكون تصورها بوجه بديهياً ولو استلزم التصديق المذكور لتصورها بالكنه لاستلزم أن يكون تصور الانسان والحجر والحيوان والكاتب أيضاً بديهيا وان ماذكره انما هي جهات القضايا التى يبحث عنها فى المنطق وسيصرح المصنف بان المبحوث عنها فى الكلام غير ماهو جهات القضايا

(قوله ألا ترى ان كل عاقل يعلم الخ) أورد عليه بعد تسليم افادة بديهية الكنه ان المذكور فى هذه الامثلة جهات القضايا وسيجئ ان مانحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي سيجئ هو انها ليست عين جهات القضايا مطلقاً بل أخص منها لانها جهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لابحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها

(قوله اذ لم يزد على ان يقول الخ) كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادى الاشتقاق وكأن المصنف لم يجد تصريح تعريفات المصادر فى كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فأوردها ليعلم الحال بالمقايسة

الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولاعدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر) ألا ترى أنه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم أيضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن أولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما أيضا (وأنه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم أولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم أو لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني أنها متشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (أظهرها الوجوب) اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات أجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معني الامكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس وانما كان الوجوب أظهر (لانه أقرب الى الوجود) الذى

(قوله مالا يمكن عدمه) بالامكان العام فيكون معناه مايسلب عنه سلب ضرورة الوجود فلا يشمل الممتنع على ماوهم وكذا فيما بعده

(قوله حقيقية) أراد به مايقابل اللفظية أى لا تكون هذه التعريفات لتحصيل ماليس بحاصل لاستلزامها امتناع التحصيل ولا تعريفات تنبيهية يقصد بها ازالة الخفاء عما هو حاصل لانه يستلزم ازالة خفاء الشيء بنفسه بل تعريفات لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الالفاظ للمعاني المعلومة فلا يضر كونها دورية

(قوله وانه دور ظاهر) قد يناقش بان الامكان المأخوذ فى تعريف أحد الأمرين هو الامكان الخاص والواقع فى تعريفهما هو الامكان العام فلا دور في صورة أخذ الامكان واندفاعهما يظهر مما قررنا فى الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور فى تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لايخفى وجواب هذا أيضاً ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقاً وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتأمل

(قوله لانه أقرب الي الوجود) قد يعارض بان الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث الوجود فينبغى ان يكون الامتناع اظهرها فتأمل

هو أظهر المفهومات وأجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود وأما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو أقرب الى أجلى التصورات كان أظهر من غيره (واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلاث فالاولى استغناؤه) في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشيء الذى يمتاز به الذات عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور وأما اطلاقه

[قوله فهو مناف للوجود] وليس نقيضاً له حتى يكون تعقله بالقياس اليه فيكون جلاؤه مستلزما لجلائه كالعدم فانه لكونه نقيض الوجود أجلي من سائر المفهومات عند العقل

[قوله وما هو أقرب الخ] لايخفى أن ماذكره الشارح قدس سره انما يدل على قرب الوجود فى التحقق بالقياس الى الامتناع والامكان دون القرب فى التعقل فهذا مبنى على أن ماهو أكثر تحققاً في الخارج أكثر تحققاً في الذهن بناء على أن العلوم مأخوذة من الحسيات فان تم والا فلا والاظهر أن يقال الوجوب تأكد الوجود ففى مفهومه النسبة الي الوجود بلا واسطة فيكون أجلى بخلاف الامتناع فان مفهومه تأكد العدم ففيه النسبة الى الوجود بواسطة أن العدم سلب الوجود وكذا الامكان فان مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم ففيه النسبة بواسطتين

(قوله واعلم أن الوجوب الخ) يعنى أن الوجوب بالمعنى الضرورى هو كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى والا لكان وصفاً بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله فى أحد المعاني الثلاثة التى تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة اما بطريق المجاز أو بطريق الاشتراك

(قوله الشيء الذى الخ) أى هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى ولذا زاد لفظ الشيء والمراد بالغير كل مايغايره حتى صفاته وليس ذلك الشيء الا ذاته الشخصية فلا يصدق هذا المعنى على غيره أصلا فاقيل انه يصدق على صفاته تعالي فلا يكون بهذا المعنى عين الذات وهم وكذا الحال في الامكان

(قوله ظاهر مشهور) ولا شبهة في وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين اشتقاقا لكونهما قائمين بذاته تعالى

(قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب) أي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب أى ذو استغناء فى وجوده عن الغير وهكذا

(قوله الثالثة الشيء الذي الخ) قيل هذا أعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالي الا ان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لايقدح فى القول بامتيازه بالصفة أيضاً فكون الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات وأما المعنيان الأولان للوجوب

على الثالث فاما بتأويل الواجب أو ارادة مبدأ الوجوب (وهى) أي هذه الخواص (أمور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم) اما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما تلازمها فلأنه متي كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد أحد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معانى الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من أحكامه) أى أحكام الوجوب من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات أو زائداً عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال

(قوله فاما بتأويل الواجب الخ) اذليس الوجوب بذلك المعنى قائمابذاته تعالى حتي يوصف بمايشتق منه بل هو محمول عليه مواطأة فلا بد من تأويل الوجوب بالواجب على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه وارادة المشتق أويراد بالوجوب مبدؤه على طريق ذكر المسبب وارادة السبب وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره فتدبر فانه ممازل فيه اقدام

(قوله لكنها متغايرة في المفهوم) والتلازم لا يستلزم التغاير فى المفهوم حتي لايصح الاستدراك على ماوهم لتحقق التلازم مع التغاير بالاعتبار كما في الحد والمحدود

(قوله فلانه الخ) فالتلازم بينهما باعتبار التحقق

(قوله فيمايرد عليك) سواء كان مذكوراً فى هذا الكتاب أولافلا يردان الوجودي والعدمى بالمعنى الذى ذكره الشارح قدس سره ليس مذكوراً في الكتاب انما المذكور بمعنى الموجود والمعدوم وهوليس متفرعا على اختلاف المعانى

(قوله والثالث عين الذات) أى صدقا بخلاف الاولين فانهما يغايرانه صدقا وان كانا عين الذات خارجا بمعنى انهما ليسا زائدين عليه في الخارج

(قوله وكذا الامكان الخ) وكذا الامتناع الا انه لا كمال فى معرفة أحواله فلذا ترك بيانه

لخروجهما امابحمل الشيء على الموجود مجازا اوبحصر سببية الامتيازية فى الشيء المستفاد من القديم به مريدا بالامتياز الامتياز الذاتى فتأمل

[قوله لكنها متغايرة] فان قلت التلازم يقتضي التغاير بدون العكس فلا حاجة لقوله أمور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتبارى كما بين الحد والمحدود ومراده هنا التغاير الذاتى فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم باللازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح فى معانى الامكان لكان أظهر

[قوله وكذا الامكان] قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى

على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث أيضا متغايرة متلازمة على ما مر فى الواجب ﴿المقصد الثاني﴾ ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج) أما الامتناع فلأنه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي (وأما الوجوب فلوجهين الاول أنه لو وجد) الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا أو واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب

(قوله ان هذه امور اعتبارية) أى مايصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية أمور غير موجودة فى الخارج فكون هذه المفهومات نسباً بل كيفيات نسب لا يكفى فى كون مايصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية لجواز صدق الامور الاعتبارية على الامور الموجودة وانما فسرنا كلة هذه بالمفهومات الضرورية لان المعنى الاول من المعاني الثلثة المذكورة لكونه سلباً والثاني لكونه متقدماً على الوجود اعتباريتهما بديهية والثالث موجوديته بديهية فلايجوز جعل اعتباريتها بهذه المعانى مطلقاً مسئلة من العلم والقرينة على مافسرنا به ماسيجئ فى الدليل الثانى من قوله بل كيفية نسبة

(قوله اما الامتناع) أي امتناع الوجود لما سبق من قوله شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فما قيل من ان امتناع العدم صفة للواجب فلا يصح الحكم على الامتناع المطلق بانه صفة للمستحيل وهم وانما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع لكون اعتباريته بديهية ولانه لا يتعلق بمعرفته كمال يعتد به

(قوله والواجب الخ) بخلاف ماذا كان اعتباريا فانه يجوز أن يكون الواجب واجباً بنفسه ويكون الوجوب أمراً انتزاعياً فلا يلزم احتياجه الى الوجوب

(قوله انما يجب به) ان أراد السببية والاحتياج اليه فممنوع لان الوجوب معلول لذاته تعالى والمعلول

استغناؤه فى العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء

(قوله أمور اعتبارية) أراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره بل غير الامكان بالمعنى الثالث اذ لايتعين وجودية امكانه بهذا المعنى على رأي الفلاسفة وكذا المتعينات على ماسبق من التحقيق فتأمل

(قوله أما الامتناع فلانه صفة الخ) هذا التعليل يدل على انه أراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهات سائر القضايا انما يثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعنى المحمولات كما نبهناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم

به) اذ لو لا قيام الوجوب به لم يكن واجبا أصلا (فبالاولى أن يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوابه) انا نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب أو ما بعده من المراتب أمراً اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذاهو المراد

لا يكون سبباً ومحتاجا اليه للعلة وان أراد الملابسة فمسلم لكنه لا يستلزم امكانه تعالى لعدم الاحتياج اليه

(قوله فبالاولى أن يكون ممكناً) لاحتياجه الى الممكن فيكون ممكناً في نفسه وبالنظر الى علته بخلاف المحتاج الى الواجب فانه واجب بالنظر الي العلة

(قوله وان كان واجباً الخ) ولايلزم تعدد الواجب بالذات لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى ذاته تعالي على ماهو التحقيق من ان وجود الصفة فى نفسها هو وجودها فى المحل فيكون وجوده في ذاته تعالى مقتضى ذاته ولا يضر ذلك في انحصار الموجود فى الواجب والممكن فتدبر

(قوله وجوب الوجوب نفسه) بان تكون الثمرة التى تترتب على الاتصاف بالوجوب مترتبة على نفسه فلا يكون زائداً على ذاته على قياس ماقالوا فى عينية الصفات والوجود

(قوله أمراً اعتبارياً) أى زائداً على ذات الوجوب متصفابه كاتصاف زيد بالعمى

(قوله فان وجود الخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد لانه حينئذ

يقتضي وجود جميع أفراده وان بنى الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفية للسلب المستحيل الوجود فالعدمية ظاهرة والتعليل بعدم البناء فتأمل

(قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني الخ) هذا جواب جدلى والمقصود دفع ما أورد على هذا الشق والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجباً بالذات مما لا يقبل كيف وتعدد الواجب بذاته مما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء وبهذا يندفع مايقال على قوله فان وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا يشك فيه ولا ينكره أحد الا ان هذا القدر لا يفيد فى هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد فى افراد كلي هذا الاتصاف قط فتدبر

(قوله مابعده من المراتب امرا اعتباريا) ان حمل الاعتبارى على المعدوم في الخارج فانه يكفى سند المنع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع لم يستقم في أفراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقدمت الاشارة اليه فى المتن في أواخر المقصد الحادي عشر من مقاصد الماهية حيث قلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب تعالى ماهية كلية

(قوله ولعل هذا هو المراد) فمعنى كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه فى الخارج وبهذا

من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويجاب عنه) أي عن الوجه الاول (بأنه قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) أى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمة علة)

يكون من الصفات العينية أي مما شأنه الوجود الخارجي والاتصاف بها فرع وجودها كما انه فرع وجود الموصوف لئلا يلزم السفسطة كما هو المذكور فى شرح التجريد وحققه المحقق الدواني

(قوله والا لم يصح الخ) فيه بحث لانه انما يلزم عدم الصحة لو أريد العينية فى المفهوم وأما لو اريد العينية فيما صدقا عليه مع التغاير فى المفهوم كما حررناه فلا كما لا يخفي

(قوله ان يكون حصول الخ) فيكون الوجود ضروريا له فيكون واجباً

(قوله ولا يكون حصول الخ) بل يكون حصوله له لذات الواجب تعالى فيكون ممكناً نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيجيء بيانه

(قوله فان الواجبية الخ) سواء أريد بهما المعنى المصدرى فتكون النسبة الى المحل أعنى حصوله له والاتصاف به مأخوذاً في مفهومهما أو أريد بهما الحاصل بالمصدر فتكون النسبة خارجة عنهما وعلى التقديرين لا يصح القول بانه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجباً لاتحاد الشرط والجزاء نعم يصح ذلك على تقدير أن يكون الوجوب صفة حقيقية فتكون النسبة خارجة عنه وتكون الواجبية أمراً اعتبارياً مأخوذاً فى مفهومه النسبة لكننا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين أو اعتباريين فاندفع ماقيل ان الوجوب على تقدير كونه من الامور العينية لا يكون عين الواجبية أي كون الشيء واجباً ضرورة مغايرة النسبة لكل من الطرفين بل يكون الوجوب علة وسبباً لاتصاف الواجب بالوجوب لان النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها فيلزم أن يكون الواجب فى اتصافه بالوجوب مفتقرا الي أمر ممكن هذا خلف

يندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجباً كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة اذ لا معنى للواجب الا ماله الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطأة والحمل بالاشتقاق لاينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجوداً بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب

(قوله قلنا ممنوع لعدم التغاير) فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب سبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة

هي الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هـذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات أوجب لها الواجبية فان قلت لنا أن نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هـذا الجائز لخلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور * الوجـه (الثانى وهو

(قوله هذا لازم للقائل الخ) يعني انه يقول ان قيام الصفات الحقيقية بالذوات علة وسبب لاتصافها بالاحوال فيلزمه أن يقول على تقدير كون الوجوب موجوداً في الخارج أن يكون قيامه بذاته تعالى موجباً للاتصاف بالواجبية لا انه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية

(قوله فان قلت الخ) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكناً

(قوله لخلا الواجب الخ) بناء على ان الاتصاف بالصفات العينية فرع وجودها فاذا كان وجودها ممكناً كان الاتصاف بها أيضاً ممكناً فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب على تقدير كونه ممكناً

(قوله نظراً الى ذات الواجب) بناء على كونه علة لوجود الوجوب

(قوله وهو الاقوي) على تقدير فرض القوة فى الوجه الاول

(قوله اذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله فاذا فرض الخ) فان قلت لانسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجيء فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وأيضاً يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محـلا للحوادث وههنا بحث لانه ان أراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجوداً فى الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات مايستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ماسيأتي وان أراد بزوال الوجوب عدمه مطلقاً فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لايستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الأمر بل في الخارج أيضاً على ماسيذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقـدير كون الوجوب من الأمور العينية لامن الأمور الاعتبارية ولاشك ان الامور العينية اذا كانت معدمة لايمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهرة البطلان

(قوله لكنه يمتنع نظراً الى ذات الواجب الخ) تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضى وجود نفسه يقتضى وجود وجوبه الموجود فرضاً فالوجوب وان كان جائزاً لزوال بالنظر الى ذات الوجود لكونه ممكناً بالذات لكنه ممتنع الزوال نظراً الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لولم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب

الاقوى أنه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية ويبطله أنه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائداً) على الماهية (وسنبطله) حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز أن يكون زائداً على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءاً منها لانه ظاهر البطلان وأيضا كونه نسبة ينافيه (ومن) أجاب عن هذا الوجه الثانى بأن (منع كونه نسبة) فقال نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلعله أراد) بالوجوب المعنى الثالث أعني (ما تتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ما عداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان

(قوله انه نسبة) أي يصدق عليه النسبة لان الكلام فيما يصدق عليه الوجوب ولم يثبت كون حقيقة النسبة فيما سيأتى فى الحكم الثالث للوجوب ان كونه نسبة ينافي كونه موجوداً فى الخارج لان النسبة من الامور الاعتبارية عندنا وهذا الاستدلال لايدل على جواز كونه موجوداً على تقدير كونه نسبة وليس بشيء لانه برهان الخلف مبناه فرض كونه موجوداً على تقدير كونه نسبة وذلك لاينافي المنافاة بينهما فى نفس الامر فقوله انه نسبة نظراً الى تفسيره باقتضاء الذات للوجود

(قوله بل كيفية عارضة) نظراً الى معناه البديهي التصور أعنى ضرورة نسبة الوجود الي الماهية

(قوله بل بمرتبتين) وماقيل بل بمراتب نظراً الي تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن مجموع الطرفين المتأخر عن كل واحد منهما ففساده ظاهر لان النسبة لا تعلق لها بمجموع الطرفين حتى يتأخر عنه بل بكل واحد بالقياس الى الآخر

(قوله كونه نسبة ينافيه) لان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين والجزء مقدم على الكل

[قوله وفى الملخص الخ] نقل كلامي الملخص وشرحه لبيان ان النزاع فى وجوديته على تقدير كونه نسبة فالنزاع معنوي

(قوله ويبطله أنه نسبة) فان قلت سيجيء ان كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا لان النسب لاوجود لها عندنا قلت بعد تسليم انسوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزيلى على ان خصوص الوجوب الذى هو نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجوداً ولا يقدح فيه وجود دليل آخر دال على ان النسب مطلقاً من الاعتباريات

(قوله لابصفة تسمي الوجوب) قد أشرنا فيماسبق الى ان الامتياز بالذات لاينافى الامتياز بالصفة أيضاً

(قوله وفي الملخص الخ) كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان

أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك أنه عدمي وان أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا أيضا لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتيا وفي شرحه أن الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائداً على ماهية معروضه (وأما الامكان فلهذا الوجه بعينه) أشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه أولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بأن امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم

[قوله يطلق] أى اطلاقا مشهوراً فلا ينافي اطلاقه على المعنى الثالث

(قوله بعينه) ليس المراد به انه بخصوصه جار فيه اذ لا يمكن اثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه مابل المراد ان ملخصه جار فيه فان خلاصة الوجه الاول ترديد الوجود بين كونه ممكناً وواجباً واستلزامه على تقدير اتصافه بمقابله الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولا شك في جريانه في الامكان فانه على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بالامكان يتسلسل فلا يرد ماتوهم ان اللازم في الوجه الاول على تقدير كون الوجوب ممكناً انقلاب الواجب ممكناً وعلى ماقرره الشارح قدس سره يلزم على كون الامكان واجباً انقلاب الممكن واجباً فلا يكون الوجه الاول بعينه جاريا فيه

(قوله كان موصوفه أولى الخ) اما وجوبه فلانه لو كان ممكناً يلزم من امكانه امكان الصفة واما الاولوية فلاستغنائه واحتياج الصفة اليه

(قوله ويجاب الخ) وتقريره على أحد الوجهين كما مر في الوجوب

(قوله كما توهمه العبارة) حيث أورد لفظ هذا الموضوع للقريب

(قوله اذ لا دليل الخ) أي لم يقم دليل على انه على تقدير كونه موجوداً يمتنع زيادته على الماهية ولذا لم يجعلوا من أحكامه انه على تقدير كونه موجوداً يكون نفس الماهية بخلاف الوجوب فانه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده كما سيجيء في الحكم الثالث والدليل الآتي لا يجرى في الامكان لان الوجوب على تقدير كونه معلولا لغيره تعالى يستلزم الانقلاب أعني امكان الواجب واحتياج الممكن في امكانه الى

النزاع معنوى فللتنبيه على هذا أورد كلامهما

(قوله اذ لادليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن) أي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب فهو باطل أو ممكن فيتسلسل الايرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول

منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف إجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجوداً لكان إما نفس ماهية الممكن أو جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود أو كان زائداً عليها قائماً بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو أنه) أى الامكان (سابق على الوجود) لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) أي عن

غيره لايستلزم الانقلاب نعم قام الدلائل على عدميته والناظرون لم يطلعوا على الفرق فاعترض البعض بان الادلة الآتية على عدمية الامكان تدل على استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجوداً فلايصح قوله اذ لادليل الخ ولم يتنبه ان انتفاء المحمول فى نفسه لايقتضى انتفاء قيامه بشيء فان الاتصاف بالامور العدمية واقع واعترض البعض الآخر بان الدليل قائم على تلك الاستحالة وهو انه لو زاد الامكان الموجود فاما واجب أوممكن والاول يستلزم وجوب الممكن والثاني التسلسل ولم يدر ان التسلسل المذكور انما ينفى كونه موجوداً لانه حينئذ يلزم التسلسل فى الامور الموجودة لا الزيادة على تقدير كونه موجوداً

(قوله وقد يتكلف) وجه التكلف احتياجه في ابطال الزيادة الى مقدمات غير مذكورة فيما سيأتى فى ابطال زيادة الوجوب فلايلائمه الحوالة المذكورة بقوله وسلبطله

(قوله والالم تكن ممكنة فى حد ذاتها) لايخفى ان هذا انما يقتضي أن تكون الماهية في نفسها مقتضية له بحيث لا يتصور انفكاكه عنها فاينما وجدت كانت متصفة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لاينافي كونه معلولا لغيرها لجواز أن تكون الماهية مع لوازمها معلولة له بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما أصلا كما قالوا ان جعل الماهية جعل للوازمها نعم لايمكن استفادتها الامكان من غيرها بان يكون متأخراً عنها حاصلا بعدها فانه يستلزم الانقلاب

(قوله يمكن وجوده فى نفسه الخ) فالامكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الايجاد المتقدم على الوجود وقد يتقدم زمانا أيضاً كما في الممكنات الحادثة ولظهور التقدم فى الامكان قال وربما يستعمل في الوجوب

(قوله وقد يتكلف الخ) وجه التكلف انه يحتاج فى اجراء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولاهي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر

(قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب) أى بوجوب الوجود لان الشيء مالم يوجد لم يوجد ومالم يجب لم يوجد فبطل مايتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجوب الي الممكن والوجوب الذاتى المستحيل فى الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولي

الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح أن يقال اقتضي ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتيـة يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفينا) في الاستدلال على كون الوجوب أو الامكان أمراً عدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا نحتاج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجـه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة في أن الامكان أو الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتيـة لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطرداً في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ﴿ضابط﴾ يشتمل علي قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما أساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان أمرا اعتباريا والثانية أساس الوجه الآخر الذي استعمل في الوجوب أيضاً اذا اكتفى فيـه بامتناع التأخر (ان كل ماتكرر نوعه أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى) أي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فرداً منه أي فرد كان موجود وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى

(عبد الحكيم)

(قوله سبقا ذاتياً) قيد ههنا بالذات لامتناع السبق الزمانى

(قوله يمتنع تأخره) والا امكن الانقلاب

(قوله بل يجب الخ) قال أولا لا يمتنع ليتحقق شرط انتاج الشكل الثاني أعنى اختلاف المقـدمتين بالايجاب والسلب ثم اضرب عنه لبيان ان ذلك السلب متحقق فى ضمن الوجوب

(قوله ويكون الخ) عطف على قوله لانحتاج الخ يعني ان امتناع التأخر يسقط عنا مؤنة بيان التقدم ويفيد عموم الدليل

(قوله أي كل نوع الخ) لعل اعتبار النوع لمجرد التصـوير والا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب أن يكون اعتبارياً نوعا كان أو غيره وأشار الشارح قدس سره بهذا التفسير الى فوائد احداها ان المراد بتكرر النوع تكرره من حيث الوجود والثـانية ان المراد بقوله يفرض منه فرضه موجوداً والثـالثة ان لفظ المفهوم مقحم والمراد يتصف به والرابعة ان ضمير هو راجع الى قوله نوعه لا الي ماكما يسبق اليه الوهم

(قوله اذا فرض الخ) أما اذا لم يفرض وجوده فـلا يجب اتصافه بذلك النوع كالامكان والوجوب

يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة على أنه صفته فانه يجب أن يكون اعتباريا لاوجود له في الخارج (والا لزم التسلسل) فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لايتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبقى) والا اتصف بالفناء واذ كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها

فانهما اذا فرضا عدمين يكونان ممتنع الوجود فى الخارج وانتفاء مبدأ المحمول لايستلزم الحمل كما سيجئ

(قوله مرة على انه حقيقته) أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على انه صفته أي قائمة به أى محمول اليه اشتقاقا

(قوله اعتباريا لاوجود له في الخارج) صفة كاشفة يفيد ان ليس الاعتبارى ههنا بمعنى الفرضي

(قوله كان الموصوف أيضاً كذلك) بناء على امتناع الاتصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها فلا يرد انه يجوز ان يكون الموصوف قديماً ومتصفاً بها فى الازل وان لم تكن موجودة اذ الاتصاف فرع وجود الموصوف دون وجود الصفة لكن بقى بحث وهو انه يجوز ان يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث وهكذا الى غير النهاية في جانب الماضي فلا يكون الموصوف حادثا مع حدوث صفة القدم اللهم الا ان يبني الكلام على بطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة على ماذهب اليه المليون وهذا القدر يكفي للمثال

(قوله أولى بالقدم) بناء على ان قدم الصفة فرع قدم الموصوف

(قوله والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولاشك الخ) فيه بحث لانه انما يتم فى قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث وأما فى مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ماذكر فى حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الخ مما لايحتاج اليه لان مجرد كونه تعالي محلا للحوادث باطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر أظهر اللهم الا ان يقال القدم عدم المسبوقية بالعدم أصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كما سيأتى نظيرها فى الوجوب وفى عدم تصوره بالنسبة الى زمانين منع

(قوله والبقاء فانه لو وجد الخ) هذا لايجري فى بقاء الحادث زمانين كما لايخفى اذ لامحذور في فناء الباقى فى الزمان الثالث

لووجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية أخرى (والوحدة فانها لووجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والتعين فانه لووجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وأمثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ماذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ماحقيقته غير الوجوب فانه لايكون واجبا الابوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب

(قوله فيكون هناك موصوفية أخرى) هي صفة للموصوفية لاتصافها بان الماهية موصوفة بها فلا يرد ان اللازم ههنا موصوفية أخرى للماهية لا للموصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة ان يتصف الفرد بذلك النوع والاظهر ان يقال ان ذكر الاتصاف أيضاً بطريق التمثيل فان التسلسل المحال انما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع سواء كان قائماً بالفرد الاول أولا

(قوله لكان له تعين آخر) لان كل ماهو موجود فى الخارج متعين

(قوله ذلك التسلسل الباطل) أى التسلسل فى الأمور المترتبة الموجودة معاً بخلاف مااذا لم تكن موجودة فانه اما ان لايوجد الآحاد أصلا كما فى الوجوب والامكان والتعين فانها على تقدير كونها ممتنعة الوجود فى الخارج لايكون للوجوب وجوب ولا للامكان امكان ولا للتعين تعين أو توجد الآحاد الاعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في الموصوفية واللزوم فان العقل اذا لاحظ الموصوفية واللزوم من حيث انه آلة لملاحظة الطرفين ورابطة بينهما لايكون هناك موصوفية أخرى ولزوم آخر واذا لاحظهما قصداً أي من حيث انهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما وبلزوم اللزوم لهما وحصل عند العقل موصوفية ثانية ولزوم ثان هما اللتان بملاحظة حال الموصوفية الاولى واللزوم الاول بالقياس الى الطرفين ثم اذا لاحظهما قصداً وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة ولزوم ثالث وهكذا الحال واذا انقطع الاعتبار انقطع السلسلة

(قوله وتلخيصه الخ) هذا التلخيص ينافى ماسبق من قوله ولعل هذا هو المراد الخ

(قوله لكانت الماهية موصوفة بها) أى لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لولم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعني المذكور

(قوله والمنع ماذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه) وبهذا يظهر ان ماذكره الشارح في الالهيات من يرد انه على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغى بل الأمر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المصنف ههنا

(قوله وتلخيصه ان ماحقيقته الخ) هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الي الجواب الآخر كما ذكره في أول هذا المقصد وأما مع لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هناك عدم بطلانه

فانه واجب بذاته لابوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لابقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذا) أي وكذا اعتباري أيضاً (كل مالا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) أى وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات الثانيـة اذ لايجب أن يكون ثبوته للماهيـة متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك

(قوله فانه واجب بذاته) يعنى ترتب على ذاته من غير اتصافه بالوجوب مايترتب على غيره باعتبار اتصافه بالوجوب فهذ المنع منع لدخول الوجوب وأمثاله في القاعدة المذكورة لعدم تكرر النوع مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته وبما ذكرنا اندفع ما أورده المحقق التفتازانى من انه اذا كان وجوب الوجوب مثلا عينه كان محمولا عليه مواطأة لا اشتقاقا فلم يكن الوجوب واجبا بل وجوبا اذ لامعنى للواجب الا ماله الوجوب لان ذلك معناه لغة واما اصطلاحا فمعناه مايترتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار اتصافه بالوجوب أو باعتبار ذاته كما ان معنى الوجود مايترتب عليه آثار الوجود اما باعتبار ذاته أو باعتبار قيام الوجود به بقي ههنا بحث وهو انهم قالوا الضوء مثلا ان كان قائماً بغيره كان ضوءا لغيره والغير مضيئاً به واذا كان قائما بنفسه كان ضوءا لنفسه وكان مضيئاً بذاته وقس عليه الوجود وسائر الصفات فالوجوب اذا كان قائما بذات الواجب لم يصح ان يكون واجباً بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه بل كان الذات واجبة به فلو فرض الوجوب واجبا يلزم ان يكون واجباً بوجوب غير ذاته قائما به فيتسلسل هذا لكن ماقالوا مجرد دعوى لادليل عليه

(قوله كل مالا يجب الخ) أشار به الي ان المراد بامتناع التأخر فى الوجـه الثاني مايقابل الوجوب فيشمل مايكون جائز التأخر كما انه شامل لما يكون واجب التقدم فانه يكون كل القسمين اعتبارياً فالموجود لايكون الا ماهو واجب التأخر

(قوله كالوجود) أي الخارجي وان كان الوجود المطلق أيضاً كذلك لقوله على تقدير كونه زائدا فان الاختلاف في زيادة الوجود الخارجي دون المطلق

(قوله من المعقولات الثانية) التى هي أمور اعتبارية فان الامر الاعتبارى اذا كان عروضه للشئ في الذهن كان معقولا ثانياً

(قوله اذ لا يجب الخ) فلا يكون من العوارض الخارجية ومعلوم انه ليس من لوازم الماهية اذ لا يعرض للماهية حال كونها فى الذهن فيكون من المعقولات الثانية

(قوله بل يمتنع الخ) لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه أو وجود الشئ مرتين

(قوله اذ لايجب ان يكون الخ) تعليل لما يتضمنه وجوب كون الوجود من المعقولات الثانيـة من مطلق العدمية اذ لايكفى ماذكر فى كونه منها والا كانت لوازم الماهية منها مع انه جعلها في سادس

(والحدوث والذاتية والعرضية وأمثالها) فانها صفات لايجب تأخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب أن تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وأنه محال بالضرورة (فهذا) الذى ذكرناه من القاعدتين (ضابط)

(قوله والحدوث) فان قيل هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو المراد من قولهم هو الخروج من العدم الى الوجود على ماصرح به فى شرح المقاصد فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنه قلت المسبوقية الزمانية انما تعرض أولا وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها باعتبار مقارنته لها فهي ليست صفة له حقيقية حتي يتأخر بل مقارنة معه انما المتأخر الزمان الذي حصل فيه الوجود فتدبر فانه قد خفى على الناظرين

(قوله والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية فانها لكونها عوارض ذهنية ليست متأخرة عن وجود معروضاتها فى الخارج ولا متقدمة عليه بل معه معية ذاتية

(قوله لجاز اتصاف الخ) بناء على عدم توقف الاتصاف بها على الوجود سواء كانت متقدمة عليه أو معه فيجوز العقل اتصاف الماهية بها حال عدمها فى الخارج وان فرض تلازمهما بالوجود فان التلازم انما يقتضى امتناع الانفكاك فى الخارج لافى العقل

مقاصد الماهية قسيمة لها

(قوله والحدوث) هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود وأما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود

(قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها الخ) فيه بحث ظاهر اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود أو المقارنة للوجود التى هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ حينئذ تكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظراً الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان المجيب ان أوجب فى الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف بقى هنا بحث آخر وهو ان الشارح ذكر فى حواشى التجريد من ان سبق الوجوب على الوجود ذاتى فليس الوجوب الا فى زمان الوجود وليس الامتناع الا فى زمان القدم فلا يلزم اجتماع المتنافيين فى الوجوب والامتناع فى زمان واحد ثم قال واندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب أمر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه ههنا ينافي ماذكره في حواشى التجريد لان المفهوم مما ذكره هناك انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال عدمها

واصل كلى شامل لموارد متعددة (أعطينا كه ههنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به) واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في التعقل أو الذكر (ومواده) بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون أخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشيء فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد أسود واما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد أعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هي جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود أو أعمي أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب

(قوله واعلم الخ) واعلم ان في هذه الامور ان نظر الى ذواتها فهي جهات القضايا وموادها لانها كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع وان نظر اليها من حيث انه اعتبر فيها خصوصية المحمول كانت أخص منها فلا ينافى الحكم بالغيرية ههنا لما تقدم فى بيان كون تصورها ضرورية من انها هي جهات القضايا

(قوله فان المحمول) أى بالاشتقاق

(قوله وجوب ذلك الخ) بأن يكون عارضاً له قائما به

(قوله مجرد اتصاف الخ) بأن ينتزع العقل منه من غير قيامه به

(قوله جارية الخ) أفاد بذلك ان تلك الوجوه ليست لاثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهمه اقامة الوجهين على وجودية الوجوب والثالث على وجودية الامكان

والمفهوم مما ذكروا هناك ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا تتصف الماهية به الا حال وجودها وقد يجاب بأن معنى كلامه ههنا ان الصفة التى لا يجب تأخرها عن موصوفها لو كانت موجودة فى الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه أى لم يحكم العقل ببديهته بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر لجواز الامتناع لمانع آخر وحكم العقل به نظراً الى دليل آخر فليتأمل

الوجود لا الواجب الحيوانية أو السوادية أو غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن (والا) أي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) أى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعة فنعني بهوجوب الحمل) أي حمل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) أى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) أى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتى) الذى بين الشئ ووجوده ألا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ماصورناه لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) أى هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع أحد كونه وجوديا (أمور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا تحقق للعدميات في أنفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والتالى باطل فان الواجب واجب فى نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (أم لا) يوجد فرض أصلا (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض

(قوله اذ لا تحقق للعدميات) أى الصفات المعدومة في أنفسها اذ لو كانت متحققة فى أنفسها كانت اعراضاً موجودة في الخارج لا صفات معدومة

(قوله فيلزم الخ) لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع صفة لشئ الا باعتباره

(قوله مع قطع النظر عن غيره) أىّ غير كان تفسير لقوله فى نفسه وانما عمم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل ليصح التعميم المستفاد من قوله سواء وجد فرض من عقل أم لا

(قوله ولو فرض عدم العقول) أى من حيث انها عقول أى فرض انتفاء صفة التعقل عن جميع المدارك حتى الواجب أيضاً فان فرض خلوه عن العلم ممكن وان كان المفروض محالا

(قوله لا يتصور الخ) لان فرض الوجوب فرع اعتبار التعقل معها

(قوله بل ولو فرض عدم العقول) سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوي المدركة بأسرها فحينئذ يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا فى الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولا فى الذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع

الوجوب قطعا (لم يقدح ذلك) في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج أو نفس الامر لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج مايكون الخارج ظرفا لوجوده لاظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة

(قوله لم يقدح الخ) لان وجوبه تعالى مقدم على ادراك جميع المبادى العالية حتى علمه تعالى أيضاً وبما حررنا اندفع ماتحير فيه الناظرون من أنه ان أريد بالعقول القوى القاصرة فلا يفيد لجواز ان يكون اتصافه بالوجوب فى القوى العالية وان أريد بها أعم من القاصرة والعالية بحيث يشمل الواجب تعالى أيضا فلا نسلم الملازمة لانه اذا انتفى الواجب لم يكن متصفا بالوجوب ولان انتفاءها محال فيجوز ان يستلزم المحال

(قوله والحل الخ) منع اللزوم المستفاد من قوله فيلزم أن لايكون الواجب واجبا الخ لما أن انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج أوفي نفس الامر لايستلزم انتفاء صحة الحمل والاتصاف لتحقق الاتصاف بالصفات العدمية وحملها على موصوفاتها نعم انه فرع تحقق الموصوف فى ظرف الاتصاف

الاشكال فليتذكر فان قلت لو اندرج فى فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعاً وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لايلزم من عدميته ان لايتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادى العالية قلت يندرج فى هذا الفرد عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادى العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حينئذ باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتأمل

[قوله لا تقتضى كون الخ] فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء واتصافه به فى نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف أمر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لامرية فيه الا يرى انا اذا تصورنا المعدوم مثلا أتصف بوجوده فى الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعاً لكن قاعدتهم تقتضى انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه اللهم الا ان يقال المتمايزان في الجملة لا يستلزم الثبوت اصلا كما سيشير اليه الشارح فى بحث العلم من موقف الاعراض فتدبر

كالوجوب والامكان مثلا أمرا عدميا اعتباريا ان لايكون شيء موصوفا بها فى نفس الامر
* الوجه (الثانى ان نقيضه الوجوب وهو عـدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لاواجب
(فهو وجودى والالزم ارتفاع النقيضين) وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهوعدمى
لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى (والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه) هو اللاامتناع
(عـدمى لصـدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) أى تحقيق
الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنها محال) أى يسـتحيل أن يخلو

(قوله موصوفا بها) اتصافا انتزاعياً بمعنى انه فى نفسـه بحيث اذا لاحظه العقل بالقياس الي الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به فاندفع ماقيل ان اتصافه بالوجوب ليس فى الخارج والا لزم تقدم وجوده على وجوبه فهو عقلى فاذا فرض انتفاء العقول يلزم أن لايكون الواجب واجباً لانتفاء ظرف الاتصاف لالان الاتصاف فرع تحقق الوجوب حتى يتم الجواب المذكور واندفع أيضاً ماقيـل انه حينئذ يشكل قولهـم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لاثبوت لموصوف الامكان في الخارج لاتصافه به حال عدمه ولافى الذهن لان المفروض عدم الاذهان كلها وكذا ماقيل ان اتصاف الشيء بالشيء نسبة لايتصور تحققه الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجمـلة فلا يتصور اتصاف شيء بشيء فى الخارج وفى نفس الامر الابعد تحقق كل من الصفة والموصوف فان منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الاتصاف الحقيقى والانتزاعي

(قوله لصـدقه على الممتنع) وصدق الصفة التى شأنها الوجود فى الخارج على المعدوم محال لماعرفت من أن الاتصاف بها فرع وجودها كيـلا يلزم السفسطة فاندفع ماقيل ان الصدق على الممتنع لايقتضي أن يكون اللاوجوب مطلقاً عدمياً لجواز كون بعض افراده موجوداًوبعضه معدوما كاللا انسان الصادق على الفرس والعنقاء نعم لو ثبت انه لايصدق الا على الممتنع لثبت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود

(قوله أى تحقيق الجواب الخ) لاتحقيق الجواب المذكور لان الحل ليس تحقيقاً للنقض بل هو جواب برأسه سمى الحل تحقيقاً لكونه محققاً لفساد مقدمة معينة

(قوله لان ارتفاع النقيضين الخ) أى فى المفردات اذ ارتفاع النقيضـين فى القضايا أن لايصـدقا في نفسهما أي لايثبت مدلولهما في نفس الامر

(قوله لصدقه على الممتنع) فيه بحث أشرنا اليه فى أثناء شبه القادحين فى الالهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع والمعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلى من حيث هو والا فكل كلي طبيعى كذلك بل المراد عدمية أفراده ومن الجائز ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا

مفهوم من المفهومات عنهما معاباان لايصدق شيء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق على (ا) مثلا أنه واجب ولا أنه ليس بواجب أولا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان أو عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ماعداهما فلا يجتمعان فى شيء بأن يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما (وأما) ارتفاعهما (بمعني خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا فى الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللا وجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللا وجوب أعني ارتفاع وجوده فى نفسه أن يكون الوجوب موجودا فى نفسه * والوجه (الثالث وهو لابن سينا أن امكانه لا) أي امكانه عدمي (ولا امكان له أى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفي الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لا فرق بين

(قوله بأن لايصدق شيء منهما عليه الخ) لان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار الصدق فسلب صدق أحدهما على شيء نقيض صدق الآخر وأما اذا اعتبر مفهوم فى نفسه ولم يلاحظ معه نسبة الى شيء وأدخل حرف السلب لم يكن نقيضاً له حقيقة وانما سميا نقيضين بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لايجتمعان فى شيء واحد كما سيجيء فى بحث التقابل

(قوله جميع ماعداهما) سواء كان مغايراً بالذات أو بالاعتبار وأما نفس أحد النقيضين فواسطة بينهما اذ لايمكن ثبوت الشيء لنفسه ولا سلبه عنه لان النسبة تقتضي الطرفين المتغايرين بالذات أو بالاعتبار ولا مغايرة بين الشيء ونفسه

(قوله والسر فيه الخ) خلاصته أن نقيض كل شيء رفعه عن شيء أو رفعه فى نفسه أي رفع وجوده وليس نقيض وجود شيء وجود سلب ذلك الشيء فان مآلهما الى الموجبة المحصلة والمعدولة وهما لا تتناقضان

(قوله لعدم التمايز بين العدميات) أي المعدومات التى من جملتها العدمات ليصح ترتب قوله فلا يكون فرق الخ فان أحدهما معدوم والآخر عدم

(قوله لعدم التمايز بين المعدومات) هذا كلام الزامي بالنسبة الى النافى لتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية

قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) أى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما أنه لوكان الامكان أو الوجوب أمراً عدميا لم يكن الممكن ممكنا أو الواجب واجبا الا أن الملازمة هناك بينت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بأن الاعدم لاتمايز بينها (والنقض هو النقض) فنقول امتناعه لاولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا أو المعدوم معدوما والحل أن يقال قولنا امكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس

(قوله والنقض هو النقض) أى النقض بسائر العدميات التى تتصف بها الاشياء

(قوله هى الامكان) أى امكان وجوده أو كونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين الشارح قدس سره والمحقق التفتازاني في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ.

(قوله كذلك أيضاً فرق الخ) فاللازم أن يكون الامكان العدمي متميزاً عن عدم الاتصاف به فى الذهن ولا استحالة في كون المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن انما المحال أن تكون المعدومات المطلقة متمايزة أو المعدومات الخارجية متمايزة فى الخارج أو الذهنية فى الذهن

[قوله معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الامكان] فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في أول البيان من حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى أو السامع والمعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لامزيد عليه وعلى قياس ماذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم أو سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد أو عدمه أو هما معا واتصاف زيد بانتفاء ضرورة وجوده أو عدمه اوهما معا انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمي وهو سلب البصر هو بصر زيد لازيد نعم قد يتصف الشيء الموجود فى الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتبارى لم يدخل فى مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال للعلم اليقينى بان الموجود الخارجي لايتصف بعدم نفسه ولا بعدم شيء آخر كما عرفت

الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما أشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك أدلة متقابلة فقال (ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودى أو عدمى) أى اذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب أصلا اذ لو كان له وجوب فاما أن يكون وجوديا أو عدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا أو لانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (أولا) يكون زائدا على ذاته أو لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته أولا يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه. واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين أو أقسام (يمكنك نفيه بنفي قسميه) أو أقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز

(قوله أو لانه لو وجد الوجوب الخ) لايخفى انه معطوف على قوله فبدليل كونه عدمياً والضمير فيه راجع الى شيء المذكور فى قوله ولو شئت نفي شيء فالواجب ان يرجع ضمير وجد الى شيء وضمير لكان الي الوجود المستفاد من وجد ويكون حاصل كلامه اذا شئت نفى شيء من الأشياء فقل هو موجود أو معدوم وكلا الأمرين باطلان أما كونه موجوداً فبدليل يختص بكونه عدمياً أو بدليل عام يشمله وغيره وهو انه لو كان موجودا لكان وجوده زائدا أولا وكلا الأمرين باطلان وأما ارجاع ضمير وجد الى الوجوب فيرد عليه انه يقتضى ان يكون ضمير كونه أيضاً راجعاً الى الوجوب وضمير كلاهما راجع الى وجودية الوجوب وعدميته وتقدير كالوجوب مثلا بعد قوله شيء لايصحح المقابلة لان الدليل المذكور دليل على كونه عدمياً كما مر سابقاً

[قوله وكذلك كل مشترك الخ] ما مر كان بيانا لنفى الشيء بنفى كونه موجوداً أو معدوما وهذا بيان نفى كل أمر مشترك بين القسمين أو بين المذهبين المتقابلين

[قوله بين قسمين الخ] لايخفى ان قوله أو بنفى مذهبين معطوف على قوله بنفى قسميه فالواجب ان يقال بين قسمين أو مذهبين فان المذهبين ليسا قسمين للأمر المشترك أو يترك على اطلاقه

(قوله فبدليل كونه عدمياً اولانه لووجد الخ) في المقابلة حزازة لان قوله أو لانه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال أراد بدليل كونه عدمياً الدليل المعهود السابق فلا تسامح فى المقابلة لكنه انما يستتب اذا حمل قول المصنف لكان اما زائداً الخ على الوجه الثانى الذى أشار اليه الشارح بقوله أولانه لو وجد الخ اذ لو حمل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على عدميته وبهذا يظهر ان لاوجه وجيها للوجه الاول فتأمل

زوال العالم بل هو أبدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه أو بأمر عدمى كعدم الشرط أو وجودي موجب كطريان الضد أو مختار والكل محال (أو) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كأن يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما أو حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذى نبهناك عليه على وجه كلى (فنتركها) أى نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها فى مواضعها (لانه) أى لان ذلك الكثير من الشبه فأنثه أولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعنى قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانونى فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المراد والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب أى فرجها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى ابحاث

[قوله قد نبهناك على مأخذ الخ] وقد علم مما ذكره اذ مأخذها الأدلة المتقابلة النافية لجميع الاحتمالات ومعلوم انه لايمكن ابطالها الا بالقدح فى تلك الادلة اذ لا احتمال وراءها حتى يجاب باختياره فقد حصل التنبيه بذكر المأخذ العام للايراد على المأخذ العام للابطال أيضاً لمن له فطانة

(قوله والثمام) بضم الثاء والخصاص بفتح الخاء والفرج بضم الفاء وفتح الراء والجيم جمع فرجة

(قوله فى ابحاث الواجب) أى اثبات أحواله له

(قوله أو بنفى مذهبين متقابلين) قيل جعله قسيما لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله أو بنفى على قوله بنفى قسميه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين أو أقسام يشعر باطلاق القسمين في المعطوف أيضاً ولا مسامحة فالتقابل حينئذ باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف ماسبق وان كانا مشاركين فى ان كل واحد منهما نفى قسمين

(قوله ايرادا وابطالا) فيه شئ وهو انه لم يحصل الوقوف على المأخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط وانت خبير بان المأخذ العام للابطال هو القدح فى دليل أحد الطرفين أو دليل كل منهما كما سيأتى في الالهيات وقد سبق منه القدح فى دليل وجودية الوجوب ودليل عدميته أيضاً وبذلك حصل الوقوف على ذلك المأخذ لمن لم يكن متناهياً فى البلادة واليه أشار الشارح بقوله يعنى قدنبهناك فتأمل فى توجيهه

(قوله والثمام نبت ضعيف) قيل فلا يحتاج فى أخذ شىء من طرفيه الى كلفة وقيل لايحتاج فى قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول

الواجب لذاته وهي أربعة أحدها أنه) أى الواجب لذاته (لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه بأنا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع أما اذا كان له علة أخري فلا وأيضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضي ذاته اقتضاء تاما لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه

(قوله أى الواجب لذاته) بمعنى مايكون ثبوت الوجوب ضروريا لذاته لابمعنى مايكون وجوده مقتضى ذاته ولابمعنى مايستغنى فى الوجود عن الغير وما يمتاز به الواجب فانه حينئذ يكون الحكم المذكور بديهيا فلا يصح جعله مسئلة

(قوله اذا لم تكن ذاته مقتضية الخ)وأما اذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته أيضاً فلا يلزم ارتفاعه

(قوله وأيضاً الخ) منع لبطلان التالى يعنى ان المحال ان لا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته فى نفس الأمر لا ان لا يكون واجبا لذاته على تقدير محال فان ارتفاع العقل الاول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته لكونه محالا

(قوله لم يتصور الخ) واما ان يكون هناك ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب

(قوله وهو محال) أى على سبيل الاجتماع وأما تواردهما على سبيل البدل بان يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما فلانه اذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته لامتناع الاجتماع بل بذلك الغير فقط فقد علم بما ذكرنا ان قوله فاذا فرض الخ ليس بمستدرك على ماوهم

(قوله هو ممكن فى نفسه) أشار بذلك الي دفع الاعتراض الثانى بان خاصة الممكن ان يكون ارتفاعه بالنظر الى نفسه ممكناً غير مستلزم للمحال وههنا يستلزمه

(قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره الخ) فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المصنف ذكر في موقف الجوهر في ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذي هو أخصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور

(قوله الذى هو ممكن فى نفسه) اشارة الى دفع الاعتراض الثانى الذى أشار اليه بقوله وأيضاً ربما

لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لايحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما (وثانيها أنه لا يكون) الواجب لذاته (مركبا لا) من أجزاء متمايزة (في الخارج ولا) من أجزاء متمايزة (في الذهن والا احتاج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس

(قوله وربما يغير الدليل) بأن يترك ذلك الدليل وفيه اشارة الى ان الوجوب الاول ليس فيه تغيير الدليل بل اثبات لمنع الملازمة بضم مقدمة وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع

(قوله لامن أجزاء متمايزة الخ) لما كان ظاهر المتن يفيد انه لايجوز تركيب الواجب فى الخارج وفى الذهن ويشمل ذلك ان يكون التركيب من الأجزاء الذهنية المنتزعة من أمر بسيط لاتعدد فيه أصلا وهو ليس بممتنع لانه انما يستلزم ان يكون وجوده العقلي محتاجا الي تلك الاجزاء لانفسه ولا استحالة فيه فان الواجب تعالي محتاج الى العقل فى تعقله مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالكنه ولا يلزم منه امكانه تعالى جعل الشارح قدس سره قوله في الخارج وفى الذهن ظرفا لتمايز الاجزاء اخراجا لذلك التركيب وتخصيصاً للمدعى بنفى تركيبه من الاجزاء الخارجية ومن الاجزاء الذهنيـة المتمايزة في الذهن المتحدة الوجود فى الخارج فان ذلك محال لاستلزامه احتياجه فى تقومه الى الأجزاء بحسب نفس الامر لان الاجزاء الذهنية على هذا التقدير أجزاء له تعالى متقوم به فى نفسه الا انها متحدة به في الوجود فتدبر فانه مما خفى على اقوام

كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن فى نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر فى الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الواجب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه فى نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشيء على الفرض معلولا له وذا باطل قطعاً فالفرق بين المادتين ظاهر

(قوله لامتناع تعدد الواجب)وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجباً بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب

(قوله وربما يغير الدليل الخ) هذا الجواب للابهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لـكنه مقبول فى صناعة المناظرة شائع في الـكلام كما مرت الاشارة اليه

(قوله والا احتاج الى جزئه الخ) فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجي باعتبار ان شيئاً من الاجزاء الخارجية ليس بمعدوم والا لزم عدم الـكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه ولا بدله من علة لان ما اشتهر من ان الذاتى لايعلل معناه ان ثبوت ذاتى شئ له لايحتاج الي العلة بل يكفى فيـه تصور ذلك الشئ بالـكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الـكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم

الامر (وجزء الشيء غيره والمحتاج) في نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم أن المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع أجزائه هي ذاته) لا غيره (فلا يخرجه الاحتياج اليها) أى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث (يجب وجوده لذاته

(قوله كون المحتاج الخ) حمل الشارح قدس سره كلام المتن على اعتراضين أولهما منع الكبرى قدمه لقربها في الذكر وثانيهما منع الصغرى ردا على الشارح الكرماني حيث حمله على اعتراض واحد أعنى منع الصغرى وأيده بانه اكتفى بالجواب عنه ثم اعترض بان قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن زائد لانه يتم الكلام بدونه وبان ما يحتاج اليه الشيء هي العلة فلا فرق بين قولنا ما يحتاج الى الغير وما يحتاج الى العلة

(قوله مطلقاً) أي سواء كان علة أولا

(قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن) سيجيء في بحث العلة والمعلول أن العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فحاصل المنع أن المحتاج الى ما يحتاج اليه الشيء فى وجوده هو الممكن لا الي المحتاج اليه مطلقاً سواء كان فى التقوم أو في الوجود ولما كان جواب هذا المنع ظاهراً لما ان الاحتياج فى التقوم يستلزم الاحتياج فى الوجود كما أشار اليه الشارح قدس سره بقوله فى نفسه ووجوده لم يتعرض له المصنف وأما ما قيل من أن المراد بالعلة العلة الفاعلية لانها المتبادر منها ففيه على تقدير تسليم التبادر أن القول بان المحتاج الى الفاعلية هو الممكن مما لا شاهد له فى كلام القوم وانه لما كان مدار المنع على هذه الارادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بها

(قوله أى الي لاجزاء كلها) أشار بذلك الى أن المحتاج جميع الاجزاء أو المحتاج الاجزاء والمحتاج اليه الاجزاء المجتمعة فبينهما فرق بالاعتبار كما في الحد والمحدود فاندفع ما قيل من انه اذا كان جميع الاجزاء نفسه فلا يتحقق المحتاج والمحتاج اليه فلا معنى لقوله فلا يخرجه الاحتياج اليها لانه نسبة تقتضي الطرفين

(قوله بحيث يجب الخ) زاد لفظ بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ما هو مختاره في وصف الشيء بحال متعلقه

على وجود الكل ذاتا ولو علل به تأخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشيء علة له فى الجملة فيلزم امكان الواجب وأما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلى فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج فى الحقيقة حينئذ تصوره لا وجوده فى الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجباً لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من أجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من أجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز فى الجملة فالحصر الذى يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بأن العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي

(قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن) قد حققنا ان الاحتياج الي الجزء الخارجي يفضي الى الاحتياج الى علة

لانا نقول) جميع أجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من أجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذي هو كل واحد من أجزائه (كافيا في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) أي موجودا في الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) أي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لا بد أن يكون عارضا لها قائما

(قوله فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لان اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو جزؤه محال فيجوز أن يستلزم المحال الذى هو عدم الكفاية على أن الواجب مايكون ذاته من دون الغير لامن دون ملاحظته كافياً فالواجب ترك لفظ الملاحظة ولعل الشارح قدس سره لاجل هذا اضرب عنه وقال بل يكون ذاته في نفسه الخ

(قوله لكان الوجوب الموجود محتاجا الخ) بخلاف ماذا كان عدميا فانه يجوز أن يكون انتزاعياً محضاً من نفس ذاته فلا احتياج أصلا

(قوله لانا نقول الخ) ظاهره انه تعرض للتسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا تكون ذاته من دون ملاحظة الغير الخ لايدفع المنع كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب ما يكفى ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير داخلياً أو خارجياً لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول عز شأنه أجزاء ذهنية كما هو المدعى

(قوله وثالثها لو كان وجوديا الخ) فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب أيضاً لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشئ لم يوجب على ما مر في ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت أشار الشارح في حواشى التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق عليته بالوجود والوجوب حيث قال قيل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجوداً في الخارج وحينئذ يمتنع كونه لازما للماهية والالكانت الماهية متصفة بوجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشير الي انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان تقتضى الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به مكيفاً بكيفية مخصوصة فالوجودهو هذا الاقتضاء العدمى الذي تتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور وأما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا تتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذى يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود

بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) أى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) ولا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لما ستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته أو لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه) أى

(قوله فيكون ممكنا) الاستدلال من الاحتياج في الوجود على الامكان استدلال من المعلول على العلة فلا يرد أن الامكان ليس الا الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يصح بل يجب اسقاط أحدهما

(قوله فى وجوبه) أى فى اتصافه بالوجوب بناء على أن الاتصاف به على تقدير كونه موجوداً فرع وجوده فى نفسه أو عينه

(قوله ومالم يجب المعلول الخ) هذه المقدمة والتالية لها بيان للواقع وان اللازم تقدمه على نفسه بمراتب والا فيكفي أن يقال فيلزم تقدم وجود ماهية الواجب على وجوبه مع تأخره عنه

المطلق والخاص وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع

(قوله لما ستعرفه من ان الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده) فيه بحث وهوان الوجوب صفة ثبوتية يستدعى ثبوت الموصوف خارجا أو ذهناً فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده فى الجملة مع انتفائه اذ ليس فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن أما بالنسبة الي الباري تعالى عز وجل فلان علمه تعالى حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهنى هو الانطباعي ليس الا وأما بالنسبة الى نفسه او الى مابعده فللزوم الدورلان وجود نفسه ومابعده في الخارج يتوقف حينئذ على وجوده الذهنى وبالعكس كما لايخفى

(قوله فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب) أى بثلاث مراتب كما دل عليه السياق وصرح به فى حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايجاب العلة المتأخر عن وجودها المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضى الحصر قلت هذه المراتب الثلاث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها

(قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها هذا خلف) تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب

الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا) فيكون الواجب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور وهو كونه موجوداً) لان النسب عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا (ورابعها أنه لا يكون) الوجوب (مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما (والمشتركان فى الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين فيلزم) حينئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وأنه محال) لما مر من امتناع تركب الواجب (لا يقال لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (أنه لا يكون) الوجوب (وجوديا مشتركا وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية)

(قوله لأن النسب عندنا) أي القائلين بالحكم الثالث لاالمتكلمين خاصة على ماوهم لان الحكماء أيضاً قائلون بالعينية على تقدير وجوده فقوله النسب أمور اعتبارية قضية مهملة لتصح عند الفريقين وهي كافية لنا في سند منع المنافاة

(قوله فيلزم تركبهما) على تقدير جزئية التعين ووجوديته كما هو مذهب الحكيم وأما عند المتكلمين القائلين بانه عدمى خارج عن الماهية فلا

على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية حينئذ كما مر تحقيقه لزم المحال المذكور لان الكلام فى الوجوب الثانى كالكلام فى الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية وجوبات بغير نهاية مترتبة من طرف المبدأ الاول واستحالته ظاهرة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثاني وما بعده نفس الماهية أو اعتباريا زائدا فلا تسلسل قلت الجواب عن الاول تحكم لاوجه للمصير اليه على انه اذا جوز عينية الوجوب فى مرتبة من المراتب فلا وجه لاثبات تعدده وعن الثانى الكلام فيما اذا كان مطلقاً وجوديا

[قوله والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً الخ] فيه بحث لان مجموع النسب نسبة الى كل واحدة من النسب وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة فى مجموع النسب فالاولى ان يكتفى بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ما ذكره الشارح في بعض مصنفاته وهو ان مجموع النسب من حيث هو أمر اعتباري لا يوجد الا فى الذهن فلا يعرض له نسبة الى واحدة الا فيه ولا خفاء فى ان العقل مالم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شيء فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما في الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة فى المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ أفراده من حيث انها نسب لامن حيث خصوصيات

والاظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى ابحاث الممكن لذاته وهي) أيضا (أربعة أحدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن (الى السبب) أى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر (وفى اثباته منهجان * الاول

(قوله مطلقاً) أى سواء كان عارضاً أو نفس الماهية

(قوله أى الامكان الخ) لما كان المحوج أعم من أن يكون علة أو جزءا وشرطا لها والسبب أعم من أن يكون مؤثراً أولا فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما

(قوله فان الممكن الخ) لما كان الحكم بان الدعوى ضرورية نظريا استدل عليه وحاصله أن من تصور الممكن بالوجه الذي هو مناط الحكم أعنى التساوى والاحتياج الي المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شيء فهو أولي وان كان تصور طرفيه نظريا وبما ذكرنا اندفع ماقيل أن معنى الممكن مالايقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما وهو لايستلزم تساوي الطرفين عنده الا بعد نفى أن لايكون أحد طرفيه أولى بالنظر الي ذاته أولوية كافية في الوقوع فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعرف بالتعريف المذكور نظريا لان غاية ماذكر أن يكون تصور الموضوع بالوجه الذى هو مناط الحكم نظريا وذلك لايضر بداهته على أن التحقيق أن التساوي المذكور لازم بين للامكان لان معناه عدم كفاية الذات فى الوجود والعدم واذا لم تكن الذات كافية فى أحدهما كان الطرفان متساويين عنده بمعنى أن لايكون أحدهما أولى به أولوية كافية في الوقوع

المنتسبات بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا فمعنى الكلية ان كل نسبة فهي من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنها وذلك لا ينافي تقدمها على احدهما بوجه آخر

(قوله والاظهر ان يحال هذا الخ) لبعض المتأخرين ههنا أشكال قوى وهو انه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمة الادليلين على نفى تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتياً ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين أيضاً على طريقة المتكلمين على نفى تعدد الاله ولا تعرض فيهما للوجوب ونفى تعدده وغاية مايقال بعد تسليم ان ليس المراد بالبرهان المذكور فى غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي أخص أوصاف البارى تعالي وان الاشتراك فى أخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا أو عدمياً لان الاشتراك فى الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك فى الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتى يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالهة والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

(قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه) فيه بحث لما سيجيء فى الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو مالا يقتضى وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير

دعوي الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه) أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) أي كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه) على الآخر (الا لأمر) مغاير للممكن (يرجح أحدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) أي تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (يجزم به الصبيان) الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجح (مركوز فى طباع البهائم) أيضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات

(قوله لايترجح أحد طرفيه) بحيث يقع

(قوله يرجح أحدهما الخ) والترجيح المذكور هو التأثير والايجاد فثبت الاحتياج الى المؤثر فاندفع ماقيل من أن اللازم الاحتياج الى الغير وأما كونه مؤثراً فكلا وأما ماقيل من أن اللازم من الاستدلال المذكور أن يكون الامكان علة للجزم والتصديق بالاحتياج لاعلة لثبوت الاحتياج له فى نفس الأمر فمدفوع بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس والعلم بأحد معلولى علة واحدة لايستلزم العلم بالمعلول الآخر مالم يلاحظه معه وجود العلة والتلازم منحصر فى الاقسام الثلاثة وا ذا انتفى الاخيران ههنا تعين الاول

(قوله فالحكم بان الخ) لايخفى أن بداهة الجزئى المعين عنده لايستلزم بداهة الحكم الكلى الا انه لما كان تأييداً للاستدلال المذكور لايضره المؤاخذة المذكورة

وصول الى حد الوجوب محتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفى الاولوية الكافية فى الوقوع لاعلى نفيها مطلقاً كما ستطلع عليه فالحكم بان الامكان مطلقاً علة الاحتياج لايكون ضروريا بل متوقفاً على ذلك البرهان نعم الحكم بان التساوى محوج بديهى لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوى بل هو سلب ضرورة الطرفين وقابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهياً ولا برهان عليه فقوله ههنا فان الممكن مايتساوي طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذاقوله أي كون الامكان الذى هو ذلك التساوي وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوى مما يثبت له البرهان لا انه نفس الامكان

الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) أى نفورها (لحدوثه لا لامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لابد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفى الصوت وأن لا بد هناك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بأن الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) أوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم تختلف فيه) أيضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ (قلنا قد مر جوابه) وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين أو للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى أحد الضروريين دون تصور طرف الآخر وأنه يجوز أن يخالف فى البديهي قوم قليل كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان أحد طرفى الممكن لا عن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (فى تخصيص الله العالم بوقته) الذي أوجده فيه بلا مرجح مخصص مع أن سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها (والنافون للغرض) عن أفعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه (فى تخصيص كل فعل) من أفعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع أن تلك الافعال متساوية

(قوله فنفرت وهربت منه) أي من المرجح خوفا من توهم ايذائه لا من نفس الصوت لانها تنفر بعد تحققه

(قوله قلنا الخ) مناقشة في التأييد وقد عرفت أنها لا تضر الاستدلال

(قوله بل المليون) أى المتعبدون بدين سماوى كاليهود والنصاري فان كل من له دين سماوي يقول بحدوث العالم لاعتقاده باليوم الآخر والقول بان المراد بالمسلمين أهل السنة والمليين من عداهم بعيد لانه خلاف الظاهر

(قوله مع أن تلك الافعال الخ) اذ لاحسن ولاقبح الا بالخطاب عندهم

(قوله تخيلت البهائم الخ فيه بحث لجواز ان يكون تنفرها لا لتخيل ان هناك مرجحا ومحدثا بل بمجرد عدم ملائمة نفس الحصول هذا فان قلت قد ذكرت ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهائم لتحقق المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان الادراك فى ذلك التساوى الموقوف عليه لهما بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوى طرفى الممكن الخارج من القسمة برهاني وتخيل التساوى بالنسبة الي ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فتأمل

(قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الخ) خلافا للمعتزلة فان فى ذوات الافعال عندهم شيئا

عندهم فى صحة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (فى تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها الى (الضدين) أى الى ذلك الشيء وضده (سواء وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها) في الذاتية التى هي تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه أيضاً (فى اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب أو الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات فى قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة أو بطء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما فى قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) فى (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) فى (اختصاص طرفى المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل أحد من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفى الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض أحكامهم التى حكموا بها (و) لكنهم (لايلتزمونه) ولايقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفى الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة أوضعيفة فركوز فى عقولهم بطلانه) والالما احتالوا فى دفعه باسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه (وسنفصلها) أى تلك الاجوبة القوية والضعيفة فى مواضعها مماسيرد عليك فى الكتاب المنهج (الثانى) فى اثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق ﴿ الاول الماهيـة ﴾ الممكنة (مقتضية للتساوي) أى تساوي الوجود والعدم

(قوله الماهية الممكنة مقتضية الخ) أي لامكانه بناء على أن تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية المأخذ وقد عرفت فيما سبق انه لازم الامكان غير بين عند القوم بين عند التحقيق

يقتضي تلك الاحكام أى يقتضى اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال

(قوله وعلى قطبين) ذكر الحركة الى جهة لا يغنى عن ذكر هذا لان الحركات الي جهة الشرق مثلا لاتستدعى اتحاد المناطق

(قوله الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوى) هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الابتناء على ان الممكن مايتساوى طرفاه لكن القدح الذى ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوى حتى يكون قدحا فى المنهج الاول أيضاً بل ينفى التناقض هذا فان قلت لا نسلم اقتضاء الممكن للتساوى لجواز اولوية أحد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطل ذلك ولو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف الاولى وقد لايقع فيتحقق تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى وقتى الاولوية وسيجيء تحقيقه في ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفى فيما نحن فيه فان قلت يجوز أن تقتضى ذات الممكن بانفرادها اولوية أحد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة

بالقياس اليها (فلو وقع أحدهما لامرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) وأولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذى هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) أي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) أي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوى الطرفين ان ذات الممكن لاتقتضى هذا ولاذاك فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما (لاحصوله) أى لاحصول أحدهما (لالعلة) كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان أحد المساويين يقع بلا علة أصلا ﴿الطريق الثانى﴾ واختاره الامام الرازى (في المحصل والاربعين) لابد (للممكن) قبل الوجودان يترجح طرف) أى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتى (و)

(قوله بالقياس اليها) أي الى الماهية الممكنة قيد بذلك لانها لو كانت مقتضية مطلقا لامتنع وجودها وعدمها
(قوله وأولى بها) أى بالقياس اليها لفرض عدم المرجح لابسببها
(قوله لان معنى تساوي الخ) فيه بحث لان ماذكره معني الامكان ومقتضاه التساوي بمعنى أن لايكون أحد الطرفين أولي به أولوية كافية فى الوقوع فاذا فرض وقوع أحد الطرفين لالمرجح من خارج كان أحد الطرفين أولى بالقياس الى ذاته بلا شبهة فيكون منافياً للتساوي بالمعني المذكور فتدبر
(قوله القائل بالاتفاق) أى بوقوع الممكن كيف مااتفق وهو ديمقراطيس على ماسيجيء فقوله وان أحد المتساويين عطف تفسيرى له
(قوله لابد للممكن الخ) لامكانه وحاصله أن الممكن لامكانه يحتاج الي الترجح المحتاج الى المؤثر فيكون لامكانه محتاجا الي المؤثر

تلك الاولوية والرجحان يقتضى وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجباً بالذات لان الواجب هو الذى يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجوب مع الالتفات الي الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا كان مقتضياً لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً ولا نعنى بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى
(قوله قلنا انما يناقضه الخ) لا يقال المعلل لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح فى تقرير كلامه ومناقض له على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه
(قوله كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق) أى بوقوع أحد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه شتى
(قوله الطريق الثاني) فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر وأما علة الاحتياج هو الامكان فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب

ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد مالم يكن فلو جاز أن لا يكون وجوديا لجاز أن لاتكون حركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجودي واذا كان الترجح أمراً وجوديا (فله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته أو بمعدوم آخر (وليس) ذلك المحل (هو الاثر) أى الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) أى قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلابد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجح (فهو المؤثر قلنا لانسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وماسيأتى من أنه لابد أن يترجح وجوده الي حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج الى علة وهو المتنازع فيه (بل يترجح مع الوجود) وحينئذ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلاحاجة الى محل آخر هو المؤثر (وأيضاً) ان سلم كون

(قوله لانه حصل بعدمالم يكن) أي فى الممكنات الحادثة فتكون وجودية في الممكنات القديمة لما مر من أن الاتصاف بالصفة التى من شأنها الوجود في الخارج فرع وجودها

(قوله فهو المؤثر) أي المحل هو المؤثر فان كان الترجح حادثا كان المؤثر حادثا ولو باعتبار بعض أجزائه أوشروطه وان كان قديما يكون مؤثره قديما فلا يلزم كون المؤثر القديم محلا للحوادث

(قوله بل يترجح مع الوجود) وما قيل من أن الترجح اذا كان موجودا لايكون مع الوجود اذ قد تقرر أن الصفة الوجودية يجب تأخرها عن وجود الموصوف فليس بشيء لان فيه اعترافا ببطلان الاستدلال لانه حينئذ يكون قديما بالأثر متأخراً عن وجوده

(قوله لانه حصل بعد مالم يكن الخ) فان قلت هذا انما يتم فى ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون الخ فلا يجرى الدليل في الصفات القديمة الممكنة على رأى الاشاعرة مع ان المدعي عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث تستلزم العلية فى غيره بطريق الاولى وفيه مافيه

(قوله فهو المؤثر) فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهي ترجحات الحوادث الحادثة ولو بنى على رأي الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به أيضاً

(قوله وهو المتنازع فيه) ان قلت بل المتنازع فيه ههنا أخص مما ذكره لان النزاع ههنا فى ان علة الاحتياج هي الامكان أوغيره لا ان الممكن هل يحتاج الي علة أم لافانه من جملة الخصوم فى كون الامكان علة للاحتياج القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسيأتى فالنزاع معهم فى نفس الاحتياج الى العلة مآلا

(قوله بل يترجح مع الوجود) فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثانية التى ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لاتقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر الترجح عن وجود

الترجح سابقاً على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترجح والوجوب المتجدد لايجب ان يكون موجودا لان العدمى قد يتجدد بل هو أمر اعتباري يتصف به الممكن حال مايكون متصورا فلايستدعى محلا آخره وجودا في الخارج ﴿ الطريق الثالث له ﴾ أى للامام الرازي ذكره فى الاربعين و (قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده) أى يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده أو بعده لاعدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته (والا) أى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده أو بعده فبزمان (أي) فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن أن يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال

(قوله فالترجح السابق الخ) أي الترجح الذى سلم سبقته فما قيل أن السبقة ينافي كونه صفة الوجود فيه اعتراف ببطلان الاستدلال

(قوله والحق الخ) ماس كان جواباً جدلياً مبنياً على تسليم كونه وجوديا كما أثبته الخصم وهذا الجواب تحقيقى فلذا قال والحق

(قوله قد يتجدد) كالعمي بعد البصر

(قوله اعتباري) اذ لو كان موجودا في الخارج يلزم ترتب الترجحات الموجودة فى الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موجودين ليس دائرا على تجددهما ولظهوره ترك ذكره

(قوله يتصف به) أى الاتصاف به انتزاعي ومصداقه الأثر الموجود فى الخارج

(قوله لاعدمه مطلقاً) فيجوز عليه العدم المستمر بل هو متصف به عند التحقيق

(قوله كان التقدم زمانياً) الا انه لاجزاء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته اياه

الممكن يكفي فى ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب فى الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح

(قوله فالترجح السابق صفة الوجود) فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهي لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه وان كان باطلاً فى نفسه لايلزم مدعي الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة كونه صفة له وجه آخر فى الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح الشئ صفة لذلك الشئ قلت قد نبهنا فيما مر غير مرة على ان الشارح رد امثال هذا فى أول البيان من حواشي المطول ثم كون الشئ بحيث يترجح وجوده صفة له

ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هـذا خلف (فهو) أي الزمان لامتناع عدمه كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وأنه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية) فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لاحدوث ههنا (ولا يخفى أنه) أى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته

(قوله لتركبه من آنات الخ) لايخفى ان هذه المقدمة باطلة عند الحكماء لاستلزامه الجزء فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة معناه استعمال مقدمة مسلمة عندهم فيها لا أن جميع مقدماته مسلمة عندهم هكذا قيل وليس بشئ لان الاستدلال حينئذ لا يكون الزامياً لبطلان هذه المقدمة عندهم ولا تحقيقياً لعدم حقية المقدمة الاولى في الواقع عند المستدل فالصواب ان يقال المراد بالآنات أجزاء الزمان الغير المنقسمة فعلا ومعنى تركبه منها تحليله اليها وكونها حاصلة فيه بالقوة

(قوله فيكون الخ) اللازم مما ذكر ان يكون الممكن الغير الحادث محتاجا الى الغير ولا يلزم منه ان يكون الامكان علة الا ان يبنى على عدم القول بعلية ماسوى الامكان والحدوث

(قوله دون الحدوث) أي لايكون له مدخل أصلا

(قوله ولا يخفى انه الخ) ولا يخفى أيضاً انه لايمكن الاستدلال بهذا الطريق بصفاته تعالى عند من

(قوله واجب مستمر وجوده) أشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتى لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقاً والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الموجود أو بعده

(قوله لتركبه من آنات منقضية) فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تتاليها من مسلمات الحكمة وكأنه أراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لا ان كل مقدماته قول الفلاسفة أو أراد بالآنات الاجزاء الغير المنقسمة خارجاوان انقسمت فرضاً ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجي ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآنات أجزاء له لا أفراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من أفراده موجود دائماً والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيال وهو أمر بسيط لاتركب فيه كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب فى بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقاً وان استحال عدمه المقيد كما أشرنا اليه آنفا

(قوله بعد تسليم مقدماته) أشار الى المنوع التي سيذكرها فى موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتأخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على مازعموا في اثبات الوجود للزمان كما سيجئ فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم والتأخر فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم

يبطل كون الحدوث علة الحاجة أوجزءها أوشرطها و (لاتثبت الدعوى الكلية) التى هي مطلوبنا فان المثال الجزئى أعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب أمر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لايتمان أيضاً (فالامم الميتاء) أى الطريق الواضح المعبد (هو المنهج (الاول) يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور ﴿ وشبه المنكرين ﴾ لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) أي متعددة كثيرة * الشبهة ﴿الاولى﴾ ان احتياجه الى موثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه أو لغيره انما يتحقق اذا أمكن تأثير شئ في شي لكنه غيرمعقول اذ (التأثير) في الوجود مثلا (اماحال الوجود) أي وجود الاثر (وهومحال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) أيضا (لانه جمع

يثبتها زائدة على الذات لانها ليست واجبة بالغير بل بذاته تعالى وسيجيء تحقيقه

(قوله فالامم الميتاء) فى القاموس الامم محركة البين من الامر والميتاء الارض السهلة وهي على وزن حمراء ميمها أصلية واليه يشير كلام الشارح قدس سره ومن لم يتتبع اللغة قال ماقال

(قوله المعبد) المذلل من التعبيد

[قوله لكون الممكن الخ] أى من حيث انه ممكن فيؤل الى كون الممكن لامكانه محتاجا الى المؤثر فيم جميع الشبه الآتية التى بعضها ينفى الاحتياج مطلقاً وبعضها ينفى الاحتياج للامكان

[قوله كثيرة] حمل تنوين عدة على الكثرة ليكون الحكم بعده على الشبه مقيداً

(قوله اذا أمكن تأثير الخ) أى جوزه العقل بقرينة قوله لكنه غير معقول فان معناه لايجوزه العقل لا انه يتصوره والا لما أمكن ابطاله واذا لم يجوز العقل التأثير لا يمكن الاحتياج الى المؤثر من حيث انه مؤثر

(قوله فى الوجود) والقرينة على هذا التخصيص قوله لانه ايجاد الموجود وقوله لانه جمع للنقيضين فانه اذا كان التأثير في العدم كان الامر بالعكس

الزمان قبل وجوده أو بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه أمراً معدوما مستمراً عدمه الى غير ذلك

(قوله يبطل كون الحدوث الخ) أي يبطله ههنا لا مطلقاً وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع فى العقليات لانه لا ينافى الجواز العقلى نعم يتم دليلا الزامياً

(قوله فالامم الميتاء) الامم الطريق الواسطة بين القريب والبعيد والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفعال من الاتيان أي الطريق المسلوك المأتي فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاذ بالثاء المثلثة ولا أعرف له وجه صحة والمعبد المذلل

للنقيضين) وذلك لان وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد والمفروض أن التأثير في الوجود أعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الأثر أيضا في تلك الحال فيجتمع وجود الأثر وعدمه معا (ولانه) أى الأثر حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة أن يكون (أثراً) للموجود واذ لا أثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه حينئذ (ولانه) أعنى الأثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وايجاد (فلا يستند) هو مع كونه مستمراً على حالته السابقة على الايجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير اما فيه حال كون الأثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجوداً وانه جمع للنقيضين وأيضاً هو حال الوجود لا يصلح أثراً للمعدوم وأيضاً هو حينئذ مستمر على ما كان

(قوله أى الأثر الخ) يعنى ان الضمير راجع الى الأثر المفهوم مما تقدم دون العدم لان الكلام في التأثير فى الوجود حال عدم الأثر وكون العدم غير صالح لكونه أثراً لايقدح فى ذلك فلا يتم التقريب

(قوله نفي محض) لا تميز له أصلا

(قوله فلا يصلح الخ) اذ الصلاحية فرع الامتياز لا لانه يلزم جمع النقضين لان ذلك فى كونه أثراً لافي صلاحيته فلا يكون هذا الوجه راجعاً الى الاول كما وهم

(قوله لايصلح أثراً للمعدوم) لانه موجود وأثر المعدوم يكون معدوما

(قوله حينئذ) ظرف لنفي الأثر والتأثير على التنازع

(قوله مستمر على ما كان عليه) لان المفروض ان التأثير فى الوجود حال العدم السابق على الوجود

(قوله ولانه أعني الأثر حال عدمه الخ) ارجاع الضمير الى الأثر المفهوم من التأثير لا الي العدم المذكور صريحاً دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح أن التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بأن العدم نفي صرف لايصلح أثراً ليس كما ينبغي لكن لايخفى أن هذا الوجه حينئذ كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ مآله الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه فى نفي التأثير في العدم حال العدم لكان وجهاً مستقلا اذ العدم نفي محض لايصلح لتأثير المؤثر مطلقاً

(قوله على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وايجاد) فى هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لامستمراً ووجه الدفع أن العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق بالأثر ايجاد وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما توهم المعترض

(قوله أما حال كون الأثر معدوما) المراد من الأثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم

عليه قبل أن يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم (والجواب أن المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل) أى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والا فالايجاد للموجود) بوجود مقارن للايجاد لان حصول الأثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة) فى نفسها (أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال أوعدمها وهواجتماع النقيضين أعنى الوجود والعدم واماحال وجودها وهو حصول الحاصل نقول لزم أن لا يحدث صفة فى شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود أو العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى أمر يحدثها أمر بديهى فانتقض دليلكم قطعا (والحل أن ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود

وليس المراد بالمستمر العدم الذي لا ابتداء له اذ لايتعلق غرضنا بكونه أزلياً ولا يتوقف نفى الايجاد حال العدم عليه

(قوله ان المحال الخ) أي المحال مقصور على هذا الايجاد

(قوله وهو محال بديهة) اذ لايكون التحصيل حينئذ تحصيلا

(قوله والا الخ) أي وان لايكون المحال مقصوراً على هذا الايجاد لم يصح القول باستحالة ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لا استحالة فيه بناء على ان حصول الأثر مع التأثير زمانا كما يشاهد ذلك فى حركة اليد وحركة المفتاح واذا تقرر ذلك فنقول ان أراد المستدل من ايجاد الموجود النوع الاول منعنا الملازمة لكونه ايجاداً للموجود بهذا الوجود وان أراد الثانى أو الاعم نمنع بطلان التالى لان المحال هو النوع الاول ولما كان سند المنعين المذكورين مستفاداً من تلك المقدمة تعرض المجيب لبيانها واكتفى بها لانسياق الذهن الى المنعين المذكورين منها بلا كلفة فتدبر فانه قد تحير فى حل هذه العبارة الناظرون

(قوله بديهي) وان اختلف في تعيين ذلك المؤثر المحدث

[قوله فانتقض الخ) لاستلزامه المحال وهو الحكم بخلاف مانشهد به البديهة

[قوله والحل] لايخفى ان الجواب الاول أيضاً حل لان حاصله منع الملازمة أو منع بطلان التالي الا انه انما يتم اذا أريد الترديد في زمان العدم وأما اذا أريد الترديد بشرط الوجود أو العدم فلا يتم لانه

نفسه كما أن المراد بالأثر سابقاً هو تلك الماهية باعتبار الوجود لاالوجود نفسه فلا يرد أن معدومية الأثر الذى هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن

(قوله والحل ان ذلك الخ) ظاهره يدل على أن ماسبق ليس حلا مع أن قوله ان المحال ايجاد ماهو موجود بوجود قبل منع تفصيلي الا أن يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل

أو حال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم محال فسلب التأثير فى الوجود مثلا ضرورى بشرط اتصاف الأثر بالوجود أو العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) أى هذا المذكور أعنى الضرورة المشروطة بالمحمول (لاينافى الامكان الذاتي) لان الملاحظ فيه الذات دون مالها من الصفات فامتناع التأثير بشرط أحدى هاتين الصفتين لاينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير اماحال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود أوبشرط العدم فالحصر ممنوع فان التأثير فى ذات الممكن من حيث هو لابشرط الوجود ولابشرط العدم وان أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا أنه فى زمان الوجود كما مر ومنهم من أجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولازمان العدم بل فى زمان الواسطة بينهماومن النافين للواسطةمن جوزتقدم التأثير على حصول الأثرفقال

حينئذ يلزم ايجاد الموجود لوجود قبل هذا الايجاد فلا بد حينئذ من منع الحصر بين الشقين كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل أى الحل الكامل الذي يقلع مادة الشبهة

(قوله ومثل ذلك الخ) أشار بذلك الى ان اطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق التوسع لكونها مثلها فان كلتا الضرورتين ناشئتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومه الا ان ذلك القيد في الضرورة المحمولية هو مفهوم المحمول وههنا أمر مغاير له حيث قلتم ان التأثير بشرط الوجود أو العدم محال

(قوله بل فى زمان الواسطة بينهما) بناء على توهمه من الخروج معناه الحقيقى فان الخارج من بيت

(قوله فان التأثير فى وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم الخ) قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور موافق للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل أن يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط أن يكون كاتباً زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط أن لايكون كاتباً فعد قولنا التأثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى أن يقال المصنف نظر الى المآل وقال هكذا لان مبنى الشبهة أن الموجود موجود من حيث هو موجود فلا تأثير حينئذ والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تأثير أيضاً وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح

(قوله ومنهم من أجاب الخ) أشار الى ضعفه لان الكلام فى التأثير المطلق سواء كان فى الذوات أو فى الصفات ولا قائل بزمان الواسطة بين الوجودوالعدم فى الذوات بل فيمايتصف بالوجودفي وقت مطلقاً

التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر فى آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا * الشبهة ﴿ الثانية ﴾ وهى أيضاً دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لالامكانه ولالغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما في الماهية أوالوجود أو الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثراً بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجوداً وأيضاً هو حال فلا يقبل تأثيراً والموصوفية عدمية فلا تكون أثرا (والجواب أنه) أى التأثير (فى الوجود) الخاص (أي فى الهويات كما مر) من ان المجعول هو الوجود الخاص لاماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لامزيد عليه (وأيضاً فينني) ما ذكرتموه (الحدوث) أي

الى بيت ليس حال الخروج فى الاول ولا فى الثانى وذلك باطل والتصديق بان الشيء اما موجود أومعدوم من أول الاوائل كما مر ومعنى الخروج هو مسبوقية الوجود بالعدم كما صرحوا به

(قوله وليس فى ذلك الخ) لتعاقبهما ولا تخلف المعلول عن العلة لان معناه ان لايعقبها المعلول ويتراخى عن وجودها نعم يرد عليه انه لايعقل التأثير الحقيقى بدون الأثر كما سيجيء في تحرير الشبهة السابقة

(قوله أى التأثير فى الوجود الخاص) أى التأثير في الوجودات الخاصة التى هي الهويات أعني الماهيات الشخصية بناء على رأى الشيخ الأشعرى ومعنى التأثير الاستتباع لافى جعل الماهية ماهية حتى يقال انه لايمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه ولا في الموصوفية التى هي اعتبارية ولا في الوجود المطلق الذى زعمتموه انه حال

(قوله وقد سبق منا الخ) التحقيق السابق مبنى على كون الوجود زائداً على الماهية كما مر

[قوله الشبهة الثانية الخ] يمكن اجراؤها في العدم أيضاً بان يقال التأثير فى الماهية أو في العدم أو فى الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ماذكر في الوجود نعم لا يجرى فيه قوله وأيضاً هو حال

(قوله أى في الهويات)ان جعل فى الشبهة مبنى عدم التأثير فى نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما سبق فى بحث ان الماهية مجعولة أم لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا ففيه بحث لان الحالية قائمة في الوجودات الخاصة الا ان يقال الوجود الخاص عين الهوية اذ يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويجعل الوجود بمعنى الموجود فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لايتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالحالية فالجواب لايدفعه وخلاصة الدفع ان التأثير فى الوجود لابان يجعله وجودا بل بان يحصله للماهية واليه الاشارة بقوله وقد سبق منا تحقيق الخ

حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره اما في ماهيتها أو وجودها أو موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه * الشبهة ﴿ الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا) في الخارج (تسلسل) أي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة أخرى فينقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية أخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن أصلا وهو المطلوب (والجواب أنه لا يلزم من كونهما) أمرين عدميين (اعتباريين انتفاؤهما) عن غيرهما (بمعنى أن لا يكون الشيء) في نفس الامر (محتاجا ومؤثرا)

(قوله عمن يحدثها) اعتبر هذا التقييد ليكون الدليل المذكور جاريا في صورة النقض ولولا اعتباره لا يمكن اجراؤه اذ لو قيل بحدوث ماهياتها لا يمكن ابطاله بان جعل الماهية ماهية محال اذ لا جعل

(قوله لاحتاجت الخ) ولك ان تقول لاحتاجت الي مؤثر اذ يستحيل كونها واجبة لذاتها الا ان الطريق المذكور لما كان أظهر اكتفى به

[قوله اذ يستحيل الخ] لامتناع تعدد الواجب ولقيامها بالغير

[قوله واذا لم تكونا الخ] بناء على عدم الفرق بين قولنا لا حاجة له وحاجته لا وكذا بين قولنا لا مؤثرية له ومؤثريته لا كما مر

[قوله فان الأمور العارضة العدمية] أى المعدومة في الخارج اذا لم يكن السلب داخلا في مفهومها تتصف الاشياء بها في أنفسها أي مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض ولو في الذهن اتصافا

(قوله عمن يحدثها) قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظراً الى ظهوره في النقض أما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث وأما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر وفيه مافيه

(قوله والجواب انه لا يلزم الخ) فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الأمر يكون لكل منهما امكان نظراً الى محلهما فللحاجة حاجة أخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية أخرى ولا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها في نفس الامر وبرهان التطبيق يدل على استحالته أيضاً قلت لا نسلم جريان البرهان على ما مر تحقيقه لانك ان أردت بالامكان الذي ادعيت ثبوته للحاجة امكان الوجود ولو في محلها فبين البطلان لانها من الاعتباريات فيستحيل وجودها فلا يتصف بالامكان الخاص الذى جعل علة للاحتياج وان أردت امكان اتصاف المحل بها فباطل أيضاً لان اتصاف الممكن بها واجب لا ممكن خاص

أى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى أنفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا (فان قيل لو ثبتتا) أى لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لا مخرج عنهما (ويبطل كل) أى كل واحد من كونهما وجوديتين أو عدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر في الوجوب (وقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما أشرنا اليه فيما مر من أجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح فى دليل الوجودية أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هـذا متعلق بقوله والجواب أنه لا يلزم

حقيقياً فلا يرد انا لانسلم الاتصاف بالامور العدميـة فانه مجرد اعتبار وحقيقته سلب الاتصاف بالامور الوجودية لان ذلك انما يجري فى الأمور العدمية التي السلب داخل في مفهومها دون الثبوتية وبما ذكرنا ظهر ان المناسب ان يقول كالامكان والوجود

[قوله فان قيل الخ] حاصله ترك المقدمة الممنوعة أعني قوله واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن الخ وضم مقدمة أخري مكانها وهو ابطال عدميتها بما مر ومن هـذا ظهر كونه من تتمة الاول وان كان ظاهر التقرير يقتضى كونه شبهة برأسها حيث أثبت نفى الاتصاف بهما ارتفاعهما فى نفسهما لانهما ليستا وجوديتين ولا عدميتين

[قوله لانهما من الأنواع المتكررة] أى يقتضى وجود فرد منهما لوجود فرد آخر سواء كان ذلك الفرد موصوفا بهذا أولا كما فى المؤثرية لما عرفت من ان لزوم التسلسل المحال متفرع على وجود الافراد ولا مدخل للاتصاف فيـه وانما ذكره بطريق التصوير والتمثيـل فلا يرد ان المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية فلا تكون داخلة فى الضابطة المذكورة

[قوله هذا متعلق الخ] وان كان القرب يقتضى ان يتعلق بقوله فقد عرفت الجواب

[قوله لانهما من الانواع المتكررة) جعل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لاتتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية أخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده

(قوله هذا متعلق بقوله والجواب الخ) قيل هذا يدل على ان النقض يتعلق بجواب أصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيداً تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه أيضاً وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده متصف بالامتناع اللهم الا ان

من كونهما اعتباريين وماتوسط بينهما أعنى قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى أن لاتحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها * الشبهة ﴿ الرابعة ﴾ وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا أن يقال (لوأحوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم) أيضاً الى المؤثر (لاستواء نسبتهما اليه) أى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معافكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفي محض لا يصلح أثرا لشئ سواء كان عدما أصليا أو طارئا وفى الاصلي مانع آخر وهو أنه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب أن لايكون الوجود أيضاً أثرا لشئ (والجواب ان العدم ان صلح أثرا بطل دليلكم) لبطلان انتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) أي لانسلم أنه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا

[قوله من تتمة الاول] أي أول الشبهة أعنى قوله الحاجة والمؤثرية لو وجدتا الخ حيث ضم اليه نفى عدميهما دون آخر الشبهة أعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين الخ حيث تركه واذا كان تتمة له لم يكن الفصل بين الحل أعنى قوله والجواب الخ وبين النقض فصلا بالاجنبي ويكون النقض نقضاً لهما بخلاف مالو كان متعلقاً بقوله فقد عرفت الجواب فانه يوهم كون النقض مختصاً بالتتمة ومن لم يفهم وقع في ورطة الحيرة فقال ماقال

(قوله منعنا الملازمة) لايمنع صدق التالي أعنى لاحوج فى العدم مستندا بالفرق المذكور حتى يرد ان صدق الملازمة لايقتضي صدق التالي فان الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين بل يمنع دليل الملازمة أعنى قوله لاستواء نسبتهما بالفرق المذكور فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

(قوله فيكون الامكان الخ) أشار بذلك الى ان الامكان علة تامة للاحتياج لان صلاحية الأثر

يقال لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعاً بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها والحق ان التغيير اليسير لا يقدح فى النقض كما صرح به الشارح في حواشى التجريد فيجوز فى اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع

(قوله أعنى قوله فان قيل من تتمة الاول) أي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس أجنبياً وهو المجموع والا فنفس قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لايقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع لايلتفت اليه

في الجانب الذي يصلح ان يكون أثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا (و) لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) الملازمة المذكورة في دليلكم (فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء) أي لا نسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لو لا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لو جاز استناد العدم اليه) أي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم العلة (لجاز) أيضا (استناد الوجود اليه) أي الى العدم (وانه) أي جواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر) في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) أعني استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) أعني استناد الوجود الى العدم (فلا تصح) تلك (الملازمة) أصلا

* الشبهة ﴿ الخامسة ﴾ وهي أيضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا (لو كان المحوج)

مأخوذة في جانبه لا في جانب العلة

(قوله ولنا ان نقول الخ) الظاهر ان قوله وان سلمنا معطوف على قوله منعنا الملازمة فيصير الكلام هكذا والا أي وان لم يصلح أثراً ان سلمنا الملازمة فلا نسلم ان العدم لا يصلح أثراً لشيء ولا يخفي عدم صحته فلذا قدر الشارح قدس سره قوله لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد وأشار الى انه جواب برأسه معطوف على قوله ان العدم ان صلح الخ

(قوله فانه لولا ان العلة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة مع ان الاستلزام لايثبت العلية

(قوله فينسد الخ) لجواز ان يكون علة وجود العالم أمرا معدوما

(قوله فلا تصح تلك الملازمة) المدلول عليها بقوله لو جاز استناد العدم الى العدم لجاز استناد الوجود اليه

(قوله وهي أيضاً مخصوصة الخ) هذا مبنى على ماسيجيء من ان القائلين بعلية الحدوث يقولون بان الماهية اذا حدثت أى خرجت الى الوجود لم يبق لها الحاجة وأما بالنظر الى التحقيق من ان الاتصاف بالحدوث حال البقاء أيضاً لانه عبارة عن المسبوقية فالشبهة تنفى علية الحدوث للحاجة أيضاً كما لايخفى

(قوله ولنا ان نقول ابتداء الخ) انما قال ابتداء دفعاً لما يتوهم في كلام المصنف من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لايصلح العدم أثرا لوقوعه بعد قوله والا أى وان لم يصلح أثرا فالظاهر ان تسليمها أيضاً على ذلك التقدير فيؤول المعني الى انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لايصلح العدم أثرا فلا نسلم ان العدم لايصلح أثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد

الى المؤثر (هو الامكان لا حوج) اليه أيضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) أى ثبوت الامكان للممكن فى حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هى فلا ينفك عنها أصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا أيضا (والثانى باطل لان الحاصل به) أى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله) أى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان) الحاصل به (أمراً متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقى) الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لأمر آخر) فلا يكون مؤثراً فى الباقى والمقدر خلافه (لا يقال تأثيره فى بقائه) الذى هو أمر متجدد (لا في ذاته)

(قوله فلا ينفك عنها أصلا) والا لزم الانقلاب فان قلت قد صرح فى التجريد بان الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية قلت الاتصاف بها بالفعل انما هو فى الذهن فان العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس الى الوجود والعدم يصفها باحديهما فبهذا الاعتبار من المعقولات الثانية وأما الاتصاف الانتزاعى بها أعنى كون الماهية بحيث اذا لاحظها العقل مقيساً لها الي الوجود والعدم انتزع عنها احديهما فهولازم للماهية من حيث هي هي وعلية الامكان للحاجة انما هو بهذا الاعتبار كما لا يخفى

(قوله والمقدر خلافه) لان المراد من قولنا لاحوج حال البقاء ان يكون الباقى فى بقائه محتاجا الي المؤثر ويكون له التأثير فى بقائه فلا يرد ان التأثير حال البقاء لايقتضي ان يكون التأثير فى البقاء والمقدر هو الاول دون الثانى

(قوله تأثيره فى بقائه الخ) فيكون التأثير فى الباقي فلا يلزم خلاف المقدر

(قوله لافى ذاته الخ) فلا يلزم تحصيل الحاصل فلا يلزم شئ من المحذورين

(قوله لاحوج حال البقاء) يمكن ان يقال على قياس ماذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكناً أولا فان كان ممكناً فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لولم يكن هناك مانع

(قوله تقتضى من ذاتها حيث هي هي) فيه بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية الذي يقتضيها ذات المعقول الاول بحسب الوجود والذهن وقوله من حيث هي هي يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لايحتاج الي الزامه اجزاء الشبهة اذ يكفى ان يقال المجموع على القول بان الامكان هو كون الشئ بحيث لو وجد في الذهن كان متصفاً بمساواة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهذه الحيثية ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا سبق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن مختاراً كما يفهم من كلامه في حواشي حكمة العين أيضاً

(قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الي المؤثر ثابتاً أيضاً) قد يقال ان لم لايجوز ان يكون عدم

بحسب أصل الوجود الذى كان حاصلا (لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به (فتبقي) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خاف (والجواب انه) أي التأثير في الممكن الباقى (ليس تحصيلا للحاصل ولا) تحصيلا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو أن يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده أولى من وجوده (فان سمى الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصلا فى أول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل أولا لا فى أمر متجدد هو وجود ابتدائى وأنتم تقولون لا تأثير فى الوجود الحاصل أولا بل في أمر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى أن المراد بلفظ المتجدد ما ذا واعلم أن الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما أورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر فى أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو

(قوله الذات ممكنة الخ) يعني أن الذات متصفة بالامكان بحسب أصل الوجود حال البقاء اذ الممكن لا يصير واجباً ولا تأثير فيها بحسب أصل الوجود فبقى الذات بلا مؤثر بحسب أصل الوجود مع ثبوت امكانها بهذا الاعتبار هكذ ينبغي أن يقرر الكلام ليتضح المرام ويندفع الشكوك والاوهام

(قوله ليس تحصيلا للحاصل) بأن يكون بحسب أصل الوجود

[قوله ولا تحصيلا للمتجدد] بأن يكون التأثير باعتبار أمر متجدد لم يكن حاصلا ابتداء حتي لا يكون التأثير فى الباقي

[قوله أن يكون دوامه لدوامه] فالتأثير في الاتصاف بالوجود فى الزمان الثاني كما كان في الزمان الاول فلا يلزم شئ من المحذورين

[قوله والاختلاف الخ] حيث أردنا به الوجود الابتدائي لو اردتم به الدوام

(قوله ان تأثير المؤثر الخ) لا يخفى أن عبارته تدل دلالة ظاهرة على أن التأثير فى البقاء وانه أمر جديد

البقاء شرطاً لوجود المعلول الذى هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الي المؤثر أصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقاء له والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعاً على ان مآل هذا الي اعتبار الحدوث مع الامكان وحده فتأمل

(قوله بحسب أصل الوجود) لو سكت عن هذا القيد ترويجاً للجواب لكان أحسن وأوفق بقوله ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر الا انه قيده به اشعارا لضعف الجواب ابتداء

(قوله حتى يتجه عليه ما أورده المصنف) أى حتى يتجه عليه ظاهراً والا فتأويله بما أشار اليه الشارح من ان المراد نفى التأثير فى الذات بحسب أصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتي يتجه ما أورده المصنف

مؤثر فى أمر جديد صار به باقيا لا فى الذات الذى كان باقيا ومعناه أنه اذا أخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا أخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما آثره ولافرق الا فى تسمية البقاء أى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه أمر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما أن اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه أيضا والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى أنه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك

لم يكن حال الاحداث وانه سبب لصيرورته باقياً فهو باق بهذا البقاء لابقاء سابق عليه حتي يلزم تحصيل الحاصل وحينئذ يرد عليه ما أورده المصنف من أن الامكان بالنظر الى أصل الوجود باق ولا حاجة فيه الي المؤثر بل فى البقاء الذي هو أمر جديد نعم لو قيل كما ذكره المصنف من أن التأثير فى أصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره فى الازمنة الآتية كما كان فى الزمان الاول تم الجواب وانقلعت الشبهة وشتان بين العبارتين والتأويل بمجرد حسن الظن تكلف

(قوله ولا شك أن البقاء الخ) ان أريد استفادة هذه المقدمة من عبارته فممنوع بل المستفاد منها انه أمر جديد لم يكن وقت الاحداث والتأثير واقع فيه وان أراد صدقها في الواقع فلا يجدي فى تطبيق عبارته كما لايخفى

(قوله ولا فرق الا في تسميته الخ) الحصر ممنوع لتحقق الفرق باعتبار أن الناقد اعتبر التأثير فى البقاء الذى هو متجدد والمصنف اعتبر التأثير فى أصل الوجود بكون دوامه لدوامه

(قوله وتوضيح المقام بما لامزيد عليه الخ) خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشيء منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائى وقد تخلف فى حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج فى الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائى أي الوجود فى زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده كما صرح به

الاتصاف لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق ومن قال ان التأثير فى الباقى تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثانى أصل الوجود الذى كان حاصلا أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في أمر متجدد لا يكون تأثيراً فى الباقى البتة فقد توهم أن ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو أيضا باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى أصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من أمرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات * الشبهة ﴿السادسة لو كان﴾ الامكان أو الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحوادث) التى نشاهدها (مؤثر) اما لحدوثها واما لامكانها (فاما) أن يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها) أى حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة (بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) أن يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث أيضا (فيتسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر فى الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج

(عبد الحكيم)

(قوله فاما أن يقال ذلك المؤثر) أي الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير

(قوله حادث) اما بذاته أو بشرط من شرائط تأثيره

(قوله وهو محال) فيه بحث لجواز أن يكون شرط تأثيره أمراً اعتباريا متجددا يقتضى ذاته التجدد والتقضى فانه كما فى الوجود أمر غير قار الذات لاينقبض العقل من أن يكون المعدوم كذلك أو يكون تجدده بسبب تجدد أمر آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الاعتبارية

(قوله وتعلق ارادته الخ) وهذا التعلق اما أزلي فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديماً ولا يلزم قدم الحادث لانه تعلق ارادته بوقوعه فى وقت مخصوص ولا تخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فيما اذا كان المؤثر مختاراً أن يقع على خلاف ما أراده فاذا أراد وقوعه فى وقت مخصوص فلو وقع قبل ذلك الوقت أو بعده كان تخلفا كما اذا أراد وقوعه على كيفية مخصوصة فلو وقع على كيفية أخرى كان تخلفاً أو

الى داع بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر (لا لداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) أى وقوع أحد المتسايين (بلا سبب) مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح أحد المتساويين من طرف الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح أى من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو أن المختار وان رجح أحد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لأحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الي ذاته

تعلق ارادته متجدد فيكون المؤثر التام حادثا وتخصص التعلق بوقت دون آخر بذات الارادة فان شأنها التخصيص بلا مخصص كما ذكره الشارح قدس سره أو بتعلق آخر متجدد ويلزم التسلسل فى التعلقات لكونها أموراً اعتبارية

(قوله وفيه بحث الخ) حاصله أن الترجيح بلا مرجح باطل لانه يستلزم الترجح بلا مرجح أو التسلسل

(قوله لكن اذا كانت ارادته الخ) التعرض للارادة بعد ماقال المجيب وتعلق ارادته بتخصيص الخ لحسم مادة الجواب ببيان انه لايمكن الترجيح بلا مرجح سواء كان المرجح الارادة أو تعلق الارادة

(قوله مساوية لارادته الخ) والا لزم الايجاب وعدم القدرة على الطرف الآخر

(قوله وفيه بحث وهو ان المختار الخ) قال بعض الفضلاء فى البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان تتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية فى تعلقها بهما ولا يحتاج فى تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة أخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح أحد المتساويين على الآخر بلا داع فاللازم هو الترجح بلا مرجح لا الترجح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة ان كان اثرا لذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل أيضاً كما لايخفي وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا أوجد شيئاً فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادة ترجحه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشئ فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعاً وهذا كما ان الموجب اذا أوجب شيئاً لا يحتاج فى الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ماقيل والحق ان عدم الاحتياج الي ارادة أخرى ظاهر وأما عدم الاحتياج الي تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان

توجه أن يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان أسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة أخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات * الشبهة ﴿السابعة﴾ جملة الحوادث) التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك أنها حادثة وممكنة فلوكان الحدوث أو

(قوله فقد ترجح أحد المتساويين) أعني وجود الارادة على عدمها بلا سبب فيلزم وقوع الممكن بلا علة

(قوله فيلزم حينئذ التسلسل) ان استند تعلق الارادة الى تعلق آخر والا يلزم وقوع التعلق بلا سبب وقد عرفت اندفاعه اما باختيار ان التعلق أزلي ولا تخلف أو باختيار انه متجدد ومخصص وقوعه نفس الارادة أو انه واقع بلا سبب ولا يلزم من جواز وقوع الامور الاعتبارية بلا سبب جواز وجود الممكن بلا سبب وهذا هو مختار صدر الشريعة في التوضيح وهو في غاية المتانة وقد حققناه في حواشينا على المقدمات الاربعة أو بالتزام التسلسل في التعلقات لكونها اعتبارية والقول بأن التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية أيضاً محال لجريان برهان التطبيق فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى

(قوله جملة الحوادث الخ) يعني اذا أخذت جميع الحوادث الموجودة الى الآن التي بعضها مجتمعة وبعضها متعاقبة سواء قلنا بتناهيها أو بعدم تناهيها من حيث انها جملة بحيث لا يشذ منها واحد فلا شك في حدوثها وامكانها لان حدوث الجزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه وفي أن حدوثها وامكانها غير حدوث الجزء وامكانه لان حدوث كل جزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه ولا يستلزم حدوث الجزء الآخر وامكانه

تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فتدبر

(قوله نقلنا الكلام الخ) ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سيجيء ان في الكل مرجحا

(قوله فيلزم حينئذ لتسلسل في التعلقات) ان بنى بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الامرية لجريان برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما حققته فيما سبق وانما يجرى البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما في الخارج أو في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد أصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بنى على أمر آخر فليبين ذلك اذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معداً للاحق فتأمل

(قوله لا شك انها حادثة وممكنة) الحوادث اما مجتمعة أو متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق معدا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع أو قديم ففي الثاني الامر ظاهر وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في

الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة في الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) أى تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر فى الجملة لا بد أن يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا وهذا خلف (واما قديمة فصدورها لا لمؤثر) اذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول أثر وان كان حادثا لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية أخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب أنها) أى المؤثرية صفة (ذهنية) (فنختار) أن المؤثر فى جملة الحوادث قديم وأن له تأثيراً متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل أن يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح مخصص فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها * الشبهة ﴿الثامنة﴾ دعوي الضرورة في قدرة العبد وفى قضية الهارب من السبع) أى نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة أيضا أن الهارب من السبع اذا عن له طريقان

(قوله لان المؤثر في الجملة) أي في جملة الحوادث فلا يرد النقض بالمجموع المركب من الواجب والحادث فان علته ليست خارجة عنه

(قوله لابد أن يكون الخ) اذ لايجوز أن يكون نفسه للزوم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه للزوم أن لايكون مؤثراً في الجملة بل فى بعضها لعدم تأثيره فى نفسه هذا خلف

(قوله فصدورها لالمؤثر) فلا يكون مافرضناه علة علة والظاهر فوجودها اذلاصدور حينئذ

(قوله اذ لايعقل تأثير حقيقي) قيد بذلك لان التأثير الغير الحقيقي بان يراد به مبدأ التأثير يعقل وجوده بلا أثر كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون

(قوله قلنا قد مر الخ) قلنا قد مر حله

(قوله أى نعلم بالضرورة الخ) ينافى ماصرحوا به من أن المعلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد وأما تأثيرها فيه فلا

الحوادث المجتمعة فيصح قوله لاشك انها حادثة وظهر سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير فى قوله والجواب انها ذهنية الى الجملة

(قوله ان كان قديماً لزم قدم الحوادث) اذا جوز تقدم التأثير على وجود الاثر آنا لم يرد هذا لانه قول مرجوع لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق

متساويان فانه يختار أحدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ماقد عرفت) من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت أيضا ما في هذا الجواب *خاتمة* للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث) لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود أعنى الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وأيضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئاً آخر وأيضا لو كان المحوج هو الامكان لا حوج فى جانب العدم فيلزم أن تكون الاعدام

(قوله والجواب الخ) هذا قول الاشاعرة وأما الحكماء والمعتزلة فمنعوا وجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه وجود المرجح غاية مافى الباب عدم الشعور به وفيه كلام مذكور فى التوضيح

(قوله خاتمة الخ) لم يعطف قوله قال المتكلمون الخ على قوله فان الحكماء لئلا يكون داخلا في البحث الاول وجعله خاتمة له اشارة الى ضعف هذا القول وان ذكره استطرادى ولذا لم يذكر أدلته

(قوله لاالامكان) فالقصر فى قوله المحوج هو الحدوث اضافى

(قوله لان الممكن الخ) لايخفى انه اعادة للمدعى باقامة تعريف الحدوث مقامه فالظاهر تركه والاكتفاء بقوله اذ ماهيته لا تفى بذلك وايراد الواو بدل الفاء فى قوله فاذا خرجت ليكون دليلا على عدم علية الامكان يعنى اذا خرجت زالت الحاجة مع بقاء الامكان فلا يكون علة ثم أن المفاد من بيانه أن الممكن محتاج في صفة الحدوث الى المؤثر لانه علة الاحتياج اليه فلا يتم التقريب ولو جعل كلمة في فى قوله فى خروجه للسببية لا يصح الاستدلال عليه بقوله اذ الماهية لاتفى بذلك

(قوله وأيضاً اذا لاحظ الخ) هذا على تقدير تمامه انما يفيد كونه علة للتصديق بالحاجة لاعلة الاتصاف بها

(قوله وان لم يلاحظ) الصواب من غير أن يلاحظه لان نقيض الشرط ليس أولى بالجزاء اللهم الا أن يقال ان الوصلية ههنا لمجرد الفرض

(قوله وأيضاً لو كان المحوج هو الامكان الخ)هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفى جزء المدعى ومدعي ضمناً فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفى علية الامكان لاعلى علية الحدوث فلا تقريب له أصلا

الازليـة معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه أما الاول فلأنه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمي بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لهـا الا الاتصاف بالعـدم أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هـذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها وأما الثاني فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلا فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولا وبالوجود ثانيا وأما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر

(قوله مع كونها مستمرة) وهو ينافي التأثير لان معناه التغير من حال الى حال سيما من المختار

(قوله ليس ماهية الممكن الخ) كما يقتضيه قوله فاذا خرجت الى الوجود زالت فانه يدل على زوال الحدوث بعد الوجود ولذا زال معلوله وذلك انما يتم اذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم ولو أريد به مسبوقية الوجود بالعدم لايمكن زواله أصلا

(قوله الى علل فاعلية) هى المبدأ الفياض بتوسط الاوضاع الفلكية والاقترانات الكوكبية على قول الحكماء وتعلقات ارادته تعالى على رأي المتكلمين

(قوله من أن عدم المعـلول الخ) لان تأثير العدم فى العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود فليس ههنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافي الاستمرار على أن التأثير الحقيقي أيضاً لاينافى الاستمرار لجواز أن يكون التأثير والأثر كلاهما مستمرين

(قوله والا لكانت حالة الخروج الخ) فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فحينئذ لايلزم الواسـطة بين الوجود والعـدم وبالجملة معني الخروج المذكور ارتفاع العـدم في آن وتحقق الوجود فى آن يعقبه بلا فصل فمن أين يلزم الواسـطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الأمر حالة الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعاً لعدم وفاء الماهية بذلك سواء كان لها أول في ذلك الاتصاف أم لا فتأمل

(قوله فان البناء ليس علة الخ) حاصل الكلام ان الحادث فى البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هي العقل الفعال مع انتفاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محرك آخر

هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا (وقيل الكل) أي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قال الامام الرازى (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) أى الوجود (متأخر عن تأثير العلة) أي عن الايجاد (المتأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع (المتأخرة عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جزءا لها أو شرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) أربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة

(قوله قالوا دليل الفريقين الخ) هذا انما يتم لو لم يكن دليل أحد الفريقين نافياً لمايثبته دليل الآخر وفيه تأمل

(قوله لان الشيء الخ) هذا انما يدل على اللزوم دون التأخر

(قوله والثالث) اذ المفروض أن العلة هو الامكان فقط ولا توقف له على الحدوث بخلاف التقدير الثاني فان المفروض فيه علية المجموع والكل محتاج الى الجزء فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لاذوات تلك الأمور المعلولة بعلل أخري لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذ هى منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لايخفى

(قوله قالوا دليل الفريقين الخ) فيه بحث لان بعض أدلتهم ينفى المقابل صريحاً وبعضها ينفيه ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معاً نظراً الى أدلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم أدلة أخر غير متنافية

(قوله لان الحدوث صفة للوجود) لايقال نحن نجعل العلة للحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متأخر عن الوجود أيضاً وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بالاوجود وهذا ليس بمتأخر عن الوجود وأنت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكناً ولم يقل به أحد

(قوله وخمس على التقدير الثاني الخ) هذا مبنى على ان لايفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا

متقدم عليها والاظهر فى العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمال فى المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفي أنه) أي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لأنهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها (الا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده أو مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج أولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة أمران اعتباريان فكيف يتصور كون أحدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره فكما أن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها أيضاً

(والاظهر الخ) وذلك لان اللازم من العلية التقدم دون التأخر الا انه لما كان لازما له أقامه مقامه

(قوله الا أن حكم العقل الخ) كما ينساق اليه دليلهم

[قوله وهذا حق الخ] فيجوز أن يكون ملاحظة المتأخر علة للحكم بالتقدم كما فى برهان الآن ثم ابطال مدخلية ملاحظة الامكان بما ذكروه مما فيه شبهة لما ذكره الشارح قدس سره من ان ملاحظة الحدوث يلزمه ملاحظة الامكان لزوما بيناً

[قوله كذلك اتصافه الخ] وان كان انتزاعياً فان كون الموصوف بحيث ينتزع منه تلك الصفات لابد له من علة اما نفس الموصوف أو غيره

(قوله والفرق الخ) هذا مبنى على ما اختاره الشارح قدس سره فيما سيجيء من أن وجود العرض فى نفسه غير وجوده فى الموضوع ولذا يقال وجد السواد فقام بالجسم وأما على ماهو التحقيق من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده في الموضوع كما نقله المحقق الدوانى فى حواشيه عن تعليقات الشيخ واليه ذهب المحقق التفتازانى فالفرق ان الاتصاف بالصفات الوجودية حقيقى بخلاف الصفات

فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لاذاتا ولا حكما كما ذكر الشارح فى المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان تكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا تزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة أخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع مايتوقف عليه الشئ له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة أخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية أيضاً الا ان يثبت ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة أيضاً

دون العدمية اذ لا وجود لها ألا ترى أنه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمي كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف مالو قيل لاي شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به أيضاً اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو أيضاً متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه أصلا اذ لم يرد به ان هذه

العدمية فانه انتزاعى

(قوله فذهب القدماء) أى الاوائل وهم الحكماء ويؤيده ماوقع فى بعض النسخ فى مقابلته وذهب جمهور المتكلمين وفى بعض جمهور المتأخرين أى المتكلمين ولا يتوهم ان المراد قدماء المتكلمين المتأخرين منهم فانه لم يذهب قدماؤهم الى علية الامكان أصلا كما هو منصوص في الكتب ثم ان هذا الاختلاف انما يتأتى اذا كان الاتصاف بالحاجة معللا بعلة سوى ذات الممكن ولم يجوز ان يكون ذلك مقتضي ذاته من غير ان يكون للامكان أو الحدوث مدخل فى ذلك فانحصار الاختلاف في الحدوث والامكان يشعر بان الاختلاف فى علة الحكم بالاتصاف ويؤيده استدلال الفريقين بان ملاحظة الامكان وحده أو الحدوث وحده يكفى فى الحكم بالاحتياج وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بامكان العالم أو حدوثه يؤيد ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذ لاتنافى بين ان يكون لمطلوب واحد دليلان كما وقع فى شرح المقاصد من ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة وأما فى الاثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر

(قوله اتصافه بالحدوث الخ) وتعليل بعض الاعتباريات ببعض لاينافى القول باستناد جميع الموجودات الممكنة اليه تعالى ابتداء

(قوله وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه أصلا الخ) فان قلت ماذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ماذكره الشارح لانهم لما أسندوا جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة فى التصديق لا الثبوت دفعاً لمناقضة أصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض

الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل أريد انها أمور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان أراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان أراد به أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق بها كما لايخفى فان قيل الامكان متأخر أيضاً عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود أيضاً لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به الماهية واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولاوجودها الاحال كونها موجودة ﴿ وثانيها ﴾ أى ثانى ابحاث الممكن (الممكن لايكون أحد طرفيه) أي الوجود أوالعدم (أولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لافائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون أحدهما أولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة

(حسن چلبى)

واما الاشاعرة فاتفاقهم على ان لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سيأتي في المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لاعلى نافيها مطلقا كيف ومثبتو الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة وأما نافوها فهم أيضاً لاينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشئاً من غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لاتتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن حينئذ بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعاً اذ لم يقل أحد منهم بالايجاب في غير الصفات

(قوله الا حال كونها موجودة) أراد المعية بالزمان فلا ينافى حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التأخر الذاتي

(قوله قلت الممكن الخارج من القسمة الخ) فان قلت ههنا قسم آخر وهو مايقتضى الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرضوا له فى التقسيم قلت هذا القسم يتوهم فى بادى الرأي وليس بجائز القسمية عند العقل

هو مالا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي أيضاً عدمه كذلك الممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان أنه لا يجوز أن يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته أولوية غير واصلة الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته (فقال طائفة العدم أولي بالممكنات السيالة) أى غير القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم أولى بها لجاز بقاؤها وردبان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم أولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى أولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود أولى

(قوله بل يحتاج فيه الى بيان الخ) لايخفى عليك ان هذا الجواز انما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك ولعمرى ان فائدة ذلك التفسير وليس فيه الا الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التى اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات العجماء من ان الممكن يحتاج الى مرجح لانها حينئذ موقوف على التصديق بالتساوى الذى هو الوسط له لاعلى مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار ولولم يضر هذا التوقف فى البداهة لزم انه لايتحقق حكم نظرى لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الوسط مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهياً لايحتاج الى نظر آخر بل المراد بالاقتضاء التام الكفاية فى الوجود وأما استحالة الانفكاك فان يترتب عليه ضرورة ان الذات اذا كانت كافية فى وجودها فتخلفه في وقت يستلزم عدم كفاية الذات في ذلك لاحتياجه الى عدم ذلك الوقت فالممكن الخارج من القسمة حينئذ مالا تكون ذاته كافية فى وجوده وعدمه ولا شك فى احتياجه فى كل منهما الي الغير ولا يحتاج في ذلك الى نفى الاولوية بالنظر الي ذاته في اثبات الاحتياج كما ادعاه القوم

(قوله غير واصلة الخ) تأكيد للاولوية وتوضيح لها والا فلا معنى للاولوية الا ذلك

اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز القسمية بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه فما يقال من ان هذا القسم داخل فى الممتنع لايقبل أصلا كذا نقل من الشارح

(قوله لجاز بقاؤها) فان عورض بانه لو كان العدم أولي لما وجد يجاب بان الوجود لعلة خارجة لا ينافى أولوية العدم لذات الممكن وأما العدم الطارئ فليس بعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب ادعاء أولوية العدم للذات فى الجملة وان كان مردداً بما ذكره الشارح

(قوله كان الوجود أولى بالممكن) فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا

بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم أولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود أولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وأنه) أى كون أحد طرفيه أولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخران امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاولى لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته أو واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما ان يقع) الطرف الآخر (بلا علة وأنه محال) بديهة لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى) بأن يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) أي ثبوت الاولوية للطرف الاول (يتوقف على عدم تلك العلة) التى للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا وأولى والا لم يكن

(قوله وانه أي كون أحد طرفيه الخ) اعلم ان معنى الاولوية لذاته ان تكون الذات وحده كافية فيها كما يشير اليه آخر كلام الشارح قدس سره فى الاستدلال لا ان يكون للذات مدخل فيها اذ لا يمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلية الذات فيها لكونها صفة لها فثبوت الاولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها فى وقوع الطرف الراجح فلذلك اكتفى القوم على نفيها فمن قال ان المقصود من نفى الاولوية الذاتية أن لايلزم انسداد باب اثبات الصانع ولهم فى تحصيل هذا المطلب طرق أحدها نفى الاولوية الناشئة عن الذات وثانيها نفى كفاية الذات فى الاولوية وثالثها انه على تقدير التسليم لاتكفى الاولوية فى وقوع الطرف الراجح والمصنف طوي الطريق الاول لان اثباته لايخلو عن صعوبة وتصدي للطريق الثانى فقد ضل الطريق المستقيم

(قوله والا أي وان لم يمتنع الخ) أى ان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه فاما ان يقع الخ

(قوله واما أن يقع بعلة) فان قلت يجوز أن تكون تلك العلة عدم الاولوية الذاتية فلا يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاول على عدم شئ آخر سوى ذات الممكن حتى يلزم خلاف المقدر قلت حينئذ يكون عدم تلك الاولوية ممتنعاً لان الاولوية مقتضى ذات الممكن فيكون وقوع الطرف الآخر ممتنعاً فلا يكون الممكن ممكناً هـذا خلف فلابد أن تكون علته أمراً غير مستند الي ذات الممكن فيتوقف ثبوت أولوية الطرف الراجح على عدم تلك العلة فلا تكون تلك الاولوية ناشئة عن الذات

(قوله اذ مع وجود تلك العلة الخ) وما قيل ان الرجحان الذاتي لاحد الطرفين لاينافى رجحان

أيضاً لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام علته أولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر

(قوله لان الطرف الآخر ان امتنع الخ) حاصله انه يلزم على ذلك أحد الامرين اما الانقلاب أو خلاف المفروض

علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاول ثابتة له (لذاته) أي لذات الممكن وحده (بل) تكون الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه) وهو أن الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا

الطرف الآخر لعلة كما أن التساوي الذاتي لاينافي الرجحان الناشئ من العلة فندفع لان اجتماع الرجحانين محال وان كان منشأ أحدهما الذات ومنشأ الآخر العلة لامتناع رجحان كل من الطرفين بالنسبة الى الآخر في زمان واحد كما في كفتي الميزان والقياس على التساوى باطل لانه ليس معناه انه يقتضي تساوى الطرفين والا امتنع وقوع أحد الطرفين ضرورة ان مابالذات لايزول بل معناه انه لايقتضي رجحان أحدهما فلا ينافى الرجحان العارضي

(قوله فان قيل اذا جوزتم الخ) حيث قلتم ان تلك الاولوية خلاف المفروض لانها مستحيلة وحاصله أن المقصود من نفي الاولوية الذاتية اثبات الاحتياج الى المؤثر الموجود وذلك غير لازم مما ذكرتم فلا يرد ماقيل ان ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة لان خلاصته أن التقريب غير تام لان المقصود نفي الاولوية الذاتية المفضي الى الاحتياج الى المؤثر الموجود لئلا ينسد باب اثبات الصانع وما قيل ان مثل هذا يجرى على تقدير التساوى أيضاً لان مقتضي التساوى الاحتياج الى مرجح فلم لايجوز أن يكون المرجح عدم السبب المذكور فلا يخفى انه خارج عن قانون المناظرة لان جريانه على تقدير التساوي لايضر في عدم تمامية تقريب الدليل الذى أورده المستدل على نفي الاولوية الذاتية على انه فرق بين صورتي الاولوية والتساوي فان في صورة الاولوية كان الذات فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم وفي صورة التساوي لايمكن أن تكون الذات فاعلة فيلزم أن يكون العدم موثراً في الوجود والقول بأن الذات لايمكن أن تكون فاعلة للوجود لما مر في كون الوجود عين الواجب فعلى تقدير تمامه يستلزم استدراك نفي الاولوية لانه اذا لم يمكن أن تكون ذات الممكن علة لوجوده ثبت احتياجه في وجوده الى المؤثر الموجود فعلم من ذلك ان غرض القوم اثبات الاحتياج الى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشئ علة لوجوده

(قوله فلا تكون تلك الاولوية لذاته) فان قلت يجوز أن يكون واحد طرفي الممكن أولى به لذاته ولا تتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لامنافاة بينهما وبالجملة كما ان وجوب أحد طرفي الممكن لعلته لاينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لاينافي أولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لايستحق في ذاته حصول أولوية أحد طرفيه فلا يتعلق به غرض

استحالة فى وقوع الطرف الراجح (فيكفي فى) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضما الى ذات الممكن (وانه) أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن (يغني عن وجود المؤثر) فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه) أى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) أي ثالث تلك الابحاث أن الممكن لاحتياجه الى العلة) المؤثرة في وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذا

(قوله مستندة الى اعدام عللها) أى التامة بمعنى فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استناداً عقلياً بمعنى ان العقل اذا لاحظ صدور شئ عن مؤثر تام حكم ان عدمه يوجب عدم ذلك الشئ سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه أو بعدم شرط من شرائط تأثيره لااستناداً خارجياً اذ لا تمايز فى الاعدام فى الخارج حتى يتصور استناد بعضها الى بعض فيه فاستناد العدم الى العدم فرع استناد الوجود الى الوجود فاذا كانت الاولوية الذاتية للوجود موقوفة على عدم عدم المؤثر التام الذي هو وجوده بحسب الصدق وان كان مغايرته فى المفهوم يثبت احتياج الممكن في وجوده الى المؤثر التام هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام ليندفع ماقيل لانسلم ان سبب العدم عدم فان من جملة علة الموجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة العدم وما قيل ان الممكن المفروض ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم سبب العدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده

لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع

(قوله قلنا سبب العدم عدم الخ) فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم أعنى وجود المانع علة العدم قطعا فحينئذ اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان مايتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى أن يجاب بان عدم كفاية العدم فى الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر فى العدم بل ان العدم من أسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء أسباب العدم التى من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الي مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لماسبق بعينه ولايتسلسل فتعين الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت فى مادة انحصار علة العدم فى المانع اذ لو تحقق العلة التامة لم يتحقق العدم مطلقاوهذا ضرورى على ان المصنف سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودى البتة وبما ذكرنا اندفع ماقيل من ان الممكن المفروض ليس معلوما لشيء حتى يكون عدمه مستنداً الى عدمه

لم تصل الي حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح أحد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وأيضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متي فقد جزء من أجزائها كان العدم أولى فاذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الاولوية وحدها غير كافية (فما لم يجب) وجود

(قوله فلنفرض أن تلك الاولوية الخ) فيه بحث لان اللازم مما فرض من جواز صدور المعلول من العلة بطريق الاولوية من غير الوجوب ان يكون العدم ممكنا فى ذلك الوقت لافى جميع الاوقات فحينئذ لانسلم لزوم الترجح بلا مرجح لجواز أن يتحقق زمان تحقق العلة التامة أولوية لاحد الطرفين غير واصلة الي حد الوجوب بها يقع وفي هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد ذلك يمتنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجود امر به يصير ممتنع العدم لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود فلايلزم ترجح أحد المتساويين بلا مرجح فالاولي أن يستدل هكذا كلما تحققت العلة التامة كان أحد الطرفين راجحاً وكلما كان أحد الطرفين راجحاً كان الطرف الآخر مرجوحاً وكلما كان الطرف الآخر مرجوحاً كان ممتنعاً ينتج كلما تحققت العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعاً وهو المطلوب

(قوله لزم ترجح أحد المتساويين الخ) أي مادام كذلك وانه محال بالضرورة لانه يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لانه اذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه أخري مع تحقق علته التامة وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق منها رجحان لاحد الطرفين المتساويين بالنسبة الى الاوقات فوقوعه في وقت دون آخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء تساويهما فلا يرد ماقيل ان ترجيح أحد المتساويين من المختار جائز لان معناه انه يجوز أن يرجح أحد المتساويين من غير أن يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجح وأما ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح بلا رجحان سابق علي هذا الترجح فباطل بالضرورة

(قوله كان العدم أولى) لتحقق علته التامة أعنى عدم جزء من أجزاء علة الوجود

(قوله وأيضاً الاولوية لاتنشأ من العلة التامة) هذا مبنى على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا من العلة التامة بل عدوه أثراً لها فكذا الاولوية والافالاولوية جزء من العلة التامة فى التحقيق ومتقدمة عليها فلاتنشأ منها ضرورة بل انما تنشأ من سائر أجزاء العلة التامة

الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب أولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود) وأخذه معه (يمتنع عدمه) والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد أولا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) أي فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن وأخذه معه (فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين أحدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمه ﴿ ورابعها ﴾ ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لايجوز انفكاكها عنه أصلا (والاجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا وواجبا) ان كان خلوها عنه بزواله عنها (أو بالعكس) أى ينقلب الممتنع أو الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد مالم يكن (وأنه) أى جواز خلوها عنه على أحد

(قوله وهو وجوبه السابق) أي سبقاً ذاتياً لازمانياً والا لكان حاصلا زمان العدم الذى هو معلول عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معاو يلزم أن يكون الممكن فى زمان العدم واجباً بالغير وممتنعاً بالغير

(قوله وجوبه اللاحق) أى لحوقا ذاتياً لتحققه مع الوجود فى زمان ثم انه لم يظهر وجه لاعتبارهم هذا الوجوب وأي فائدة فيه

(قوله بزواله عنها) أي بانتفائه عنها بعد ما كان

(قوله بحدوثه لها بعد مالم يكن) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على العدم أو المتأخر عنه فالحدوث

(قوله وهو وجوبه السابق على وجوده) فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان فى التأخر عن مفهوم الوجود لاعن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتى وسبق العدم عليه زمانى فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجباً بالغير مع تنافى الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذ وقد جوزه الشارح فيما سيأتى قلت سيذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى

(قوله ان كان خلوها عنه بحدوثه لها) فيه أدني مساحة اذلايكون الخلو بالحدوث بعدم العدم والاوضح أن يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها

الوجهين (ينفي الامان عن الضروريات) فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى أنفسها لايتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هى (وربما يحتج عليه) أى على لزوم الامكان لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان) لها واتصافها به (اما) ان يكون

بعد العدم سبب للخلو وان لم يكن عينه فلا تسامح في العبارة

(قوله عن حكم العقل) أي الحكم الذي يقتضيه بديهة العقل من مدخلية حس أو عادة أعني البديهى وهو الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات فلا يرد أن امكان الانقلاب نظراً الي ذاته لاينافى الحكم القطعي بعدمه كما في العلوم العادية كما مر في تعريف العلم

(قوله لان الوجوب الخ) لايخفى أن كون ارتفاع الوثوق سفسطة بديهي لايحتاج الى البيان فالتقريب تام وان قوله لان الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلاث لازمة للماهية فالظاهر ايراد الواو الا انه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفسطة ظاهرة البطلان

(قوله وربما يحتج الخ) هذا الاحتجاج مبنى على أن علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان والا فيكفى أن يقال لو لم يكن الامكان لازما للماهية لكان جائز الزوال عنها لحصول الامكان لها اما لامر يقتضيه فيكون ممكناً ويتسلسل أولا لامر يقتضيه فيلزم نفى الصانع لجواز أن يكون وجود الممكنات من غير أمر يقتضيها

(قوله بل حادثا) لانه اذا لم يكن لازما للماهية جاز زواله عنها فيكون حادثا لان كل ممكن جائز الزوال

(قوله ان لم يكن لازما لها بل حادثا) فان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ماقيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وماثبت قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بأن يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي فى الموجودات ألا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وأنت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية ولوازمها يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق منا التفصيل فى بحث الوجود فليتذكر

(قوله اما ان يكون لامر الخ) وأيضاً اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لالذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا والاولى ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لاوجه للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل وأما كونه لامر فلا دخل له فى الامكان

(لامر) يقتضي ذلك الاتصاف (وهو) أى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فتتسلسل) الامكانات الى غير النهاية (أولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفى الصانع أي لايثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شئ يقتضيها (أو نقول حدوثه للماهية (ان توقف علي حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر

عن موصوفه فهو حادث بخلاف ما اذا كان لازما فانه يكون مقتضى الماهية وواجباً لذاتها فلا يحتاج الى علة غيرها ولا يلزم منه نفى الصانع لان الحوادث لابد لها من صانع وهو ليس بحادث فاندفع بهذا التحرير مناقشات احديها أن عدم اللزوم بمعنى جواز الانفكاك لايقتضى وقوعه حتى يكون حادثا وثانيها أن وقوع الانفكاك يجوز أن يكون بزواله لابحدوثه الا أن يقال ماثبت قدمه امتنع عدمه فلا يجوز زوال الامكان بعد حصوله الا اذا كان حادثاً وما قيل ان الاعدام الازلية قد تزول فمدفوع بانه ان أريد بزوالها وجودها في أنفسها فظاهرة البطلان اذ العدم يمتنع وجوده وان أريد بزوالها زوالها عن محالها فلا محل فى الازل ولا زوال وانما هو مجرد اعتبار عقلي ينتزعه العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها وثالثها انه على تقدير كون الامكان لازما للماهية يكون له امكان آخر لاحتياجه الى موصوف مع أن كلامه يشعر بانه على تقدير لزومه لاامكان له ووجه الاندفاع ظاهر بالتأمل فيما حررنا

[قوله لامر يقتضى الخ] ولا يلزم من ذلك أن لايكون ذلك الاتصاف الممكن ممكناً لذاته على ماوهم لان معناه أن لايقتضى ذاته الوجود أو العدم ولا ينافي ذلك أن يكون حصول هذه الصفة له لغيره

[قوله باعتبار وقوعه الخ] أى باعتبار وجوده الرابطي ممكن وان كان باعتبار وجوده المحمولى ممتنعاً

(قوله حينئذ) أى على تقدير حدوث الامكان لموصوفها من غير علة والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود الرابطى والحدوث باعتبار الوجود المحمولي تحكم

(قوله تسلسل) والتسلسل باطل سواء كانت الحوادث مجتمعة أولا وفيه انه يجوز أن تتوقف حدوثه على أمر اعتبارى متجدد فيلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية المتجددة

(قوله فتتسلسل الامكانات) فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلى وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك وانى ذلك

(قوله فيلزم نفى الصانع) في اللزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان أمر اعتباري ولا يلزم من تحققه بلا أمر تحقق الامور الموجودة فى الخارج والحق انه لافرق بالنظر الى الاتصاف

(قوله ان توقف على حادث آخر تسلسل الخ) ان قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشان في الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليمكن الامكان بدون وجود الامكان

لاالى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) أي اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلامرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوي) وهى ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (أظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ماينبغي وفي الدليلين مناقشات لاتخفي على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما لاشبهة فى خفاء مقدماتهما (وربما يشكك عليه) أى على لزوم الامكان للماهية (بان حدوث العالم) أي وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان

(قوله يكون بلا مرجح) فيه انه يجوز ان يكون المخصص هي الارادة القديمة المتعلقة بحدوثها في وقت مخصوص والجواب بان تعلق الارادة فرع الامكان فلا يعلل به مدفوع بأن الثابت أن متعلق الارادة يجب أن يكون ممكناً وانه لايمكن تعلقه بالواجب والممتنع وأما توقفه على الامكان فكلا ثم ان هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لايخفى بقى ههنا بحث آخر وهو أن هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على انه لايجوز كون كل امكان حادثاً فيجوز أن يكون امكان الممكنات حادثاً وامكان الامكان لازما للماهية فلا يثبت المدعى الكلية أعنى أن الامكان لازم لكل ماهية ممكنة

قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لانقض بالحوادث اليومية على أصلنا اذ لامانع من استنادها الى القادر واما على أصل الفلاسفة فمنقوض بها ويجيبون بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لا الي نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقائل ان يقول على أصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفاً على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولايثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعي هذا وأما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على أمر اعتبارى لينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل فى الاعتباري النفس الامرى لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الا على الاعتباري النفس الامرى

(قوله وربما يشكك عليه الخ) لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو أمكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافى الامكان الذاتى

(قوله بل نقول وجود الحادث) وجه الترقي جريانه على مذهب الحكيم أيضاً بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم

يكون الحادث أزليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لايزال) فقد ثبت الامكان لشئ بعد مالم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية الباري تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لايزال (وأيضاً فيحدث) للممكن المقدور(مغ) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) أى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما ﴿ والجواب عن الاول ﴾ ان أزلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى أى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها أيضاً واذا قلنا أزليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لايكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لاتستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لايقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو

(قوله وجود الشئ في الجملة الخ) أى مطلقاً غير مقيد بالاستمرار

(قوله هو الذي لايقبل الخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر أعنى فيما لايزال

(قوله ومن المعلوم ان الاولى لا تستلزم الثانية) قيل هذا ميل الي مذهب الحكيم من كون الشئ قابلا للوجود فى زمان دون زمان حيث تفاوت استعداداته وانكار لعموم قدرة الله تعالى في جميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون والحق ماذكره الشارح

(قوله ولنا فيه بحث وهو ان امكانه الخ)قال الاستاذ المحقق فى الذخيرة مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به من كل منها فانه فى حيز المنع ولم يذكر مايلزم من هذا وانه ماذا أراد بالتطويل السابق علي ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لانزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود فى المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه أحد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزاً جوازا مستمراً وهو لايستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزاً فى الجملة وليس في كلامه مايستلزم جواز هذا أصلا وابعد منه ماضمه

ان امكانه اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من أجزاء الازل فيكون عـدم منعه منـه أمراً مستمراً فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظرا الى

[قوله امكانه اذا كان مستمرا أزلياً الخ] أى اذا كان جميع أجزاء الازل ظرفاً للامكان

(قوله لم يكن هو في ذاته مانعاً الخ) أى يكون الازل ظرفا لعدم المنع أى لم تكن ذاته في شئ من أجزاء الازل مانعاً عن قبول الوجود اذ لو كان فى شئ منها مانعاً عنه انتفى امكانه فى ذلك الجزء لان عدم المنع لازم للامكان وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون الامكان مستمراً فى جميع اجزاء الازل

(قوله فيكون الخ) أي اذا كان الازل ظرفا لعدم المنع يكون عدم منعه مستمراً في جميع أجزاء الازل بحيث لا يشذ منها جزء فيكون الازل ظرفا لاستمرار عدم منعه

(قوله فاذا نظرا الخ) يعنى استمرار عدم المنع فى جميع أجزاء الازل بحيث لايخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود في شئ منها على ان يكون في شئ منها ظرف الاتصاف بالوجود اذ لو تحقق المنع من

اليه من قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضاً فانه لو سلم ان أزلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من أجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به فى كل منها معاً ومستلزم العام لايجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه به فى كل منها معاً الخ ان الذى فرع عليه مازعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهي كلامه ثم ان ماذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعني التوسط وهما أمران قاران لا اجزاء لهما أصلا فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة وأما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما أصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخري المحققين بل الحروف الآنية التى تعرض للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح أيضاً بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلها أزلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير أعنى الوجود فى الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها التقضى بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعاً كما لايخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ماهياتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سنداً للمنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن بصدد دفع ماذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جواباً عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان للامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الازل معاً ليس له أيضاً امكان مستمر فيها

ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معـا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فأزليـة الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتي مثـلا الحادث يمكن أزليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا أخـذ الحادث مقيدا بحـدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه أزلي وأزليته ممكنة أيضا واذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود أصلا لان الحـدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحـدوث على أنه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت

الاتصاف بالوجود فى الجزء لم يكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمرا لان قبول الوجود هو الاتصاف به

(قوله بل جاز اتصافه الخ) لان عدم المنع عن الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف فيجوز الاتصاف بالوجود في كل جزء منها بان يكون كل جزء منها ظرفا للاتصاف

(قوله لا بد له فقط بل ومعاً أيضاً) لان كل جزء منها مع قطع النظر عن جزء آخر يكون ظرفا للاتصاف على ماهو معنى الكل الافرادى فيكون شاملا للاتصاف بطريق البدلية بان يكون كل جزء بدلا عن الآخر في الاتصاف وللاتصاف بطريق المعية بان يكون كل جزء مجتمعا مع جزء آخر في الاتصاف فيكون الاتصاف بالوجود حاصـلا في جميعها وهو الاتصاف بالوجود المستمر فجوازه جوازه وبما حررنا ظهر الملازمات في جميع الشرطيات واندفع المنوع التى أوردها الناظرون فلا حاجة الى الاطناب ولا يرد عليه النقض بالحروف الآنية ولا المنع بجعلها سنداً على ماوهم لان ازليتها بالنظر الى ماهياتها ممكنة وان كانت ممتنعـة بالنظر الى وصف لازم لذاتها أعنى كونها آنيـة فانه لاتنافى بين امكان الشيء بالقياس الى ذاته وامتناعه بالقياس الى أمر لازم لذاته فتدبر

[قوله نعم الخ] تقرير لما سبق وجواب عن التشكيك المذكور بطريق آخر بمنع أن أزلية الحوادث غير ممكنة في الازل لان الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير وهو لاينافى الامكان الذاتى

(قوله على انه قيد الخ) وكذا التقييد به والا يستحيل وجوده لكونه أمراً اعتبارياً

(قوله فقد عرفت حالهما الخ) من امكان أزلية الاول وامتناع الثانى أزلا وأبداً

[قوله نعم ربما امتنعت الخ]جواب عن سؤال مقدر وبه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء

[قوله قلت الامكان الذاتى الخ) قيد الامكان بالذاتى احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير

حالهما

حالما وان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب أو الممتنع بالغير والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة أحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته وأما الامكان بالغير فلا

(قوله مقيدا بقيد خارجي الخ) أعنى التقييد بالحدوث

(قوله اذ ليس لنا ممكن بالغير الخ) يعني لو كان له امكان ذاتي كان لذلك التقييد الخارج عن ذاته مدخل فى امكانه الذاتى له والتالي باطل اذ ليس لنا ممكن يكون للغير مدخل في اتصافه بالامكان كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير أعني لوجود العلة وعدمها فتدبر فانه قد خفى وجه التعليل على بعض الناظرين وتكلف فى تصحيحه بما فيه مصادرة

[قوله ونسبته اليهما على سواء الخ] أى هما مستويان فى عدم اقتضاء الذات لا انه يقتضى استواءهما فانه حينئذ يمتنع اتصافه باحدهما

(قوله امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير) يعنى اذا اعتبر ذات الحادث مقيداً بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي لانه لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشئ من الذات أزلى والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام فى الامكان المتجدد وعدم كونه ناشئا من نفس ذات الحادث ظاهر أشار اليه قبيل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن أو ممتنع أو واجب والكل باطل قلت ليس واحداً منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لاخلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل لتقييد مانفاه من الامكان بالذاتى فى مقام نفى الامكان مطلقا وفيه تعسف ظاهر لان السياق يقتضى تعليل ماذكره صريحاً وهو عدم تصور الامكان الذاتى وابقاؤه بلا علة مما لا وجه فيه

(قوله وأما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات) قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكناً فى ذاته بل واجباً أو ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجباً فلا يمكن ارتفاعه المفضي الي ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب قال الشارح فى حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قبل وليس بشئ لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لايتصور فيه تعدد أصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة أخرى على الفرض وهذا الكلام لايقتضى

يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتاله بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب أو الممتنع والا لم يبق الوجود أو العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال ﴿و﴾ الجواب (عن الثانى أنه) أى كون المقدور مقدورا (أمر اعتبارى) فلا يوصف بامكان الوجود حتي يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من أخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتي (مع) أنه قد ثبت فيما سبق (أن الباقي) حال بقائه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور ﴿المقصد الخامس﴾ فى ابحاث القديم وهي أمران) أى هي راجعة اليهما (أحدهما أنه) أي القديم لا يستند الى القادر المختار) أى لا يكون أثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما أسندوه

[قوله بواسطة الغير] بان يكون له مدخل فى عدم الاقتضاء وأما ثبوته له بالقياس الى الغير بان لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فلا استحالة فيه بل واقع فان كل ممكن بالقياس الي ماليس علة له كذلك

(قوله علتان) أى مستقلتان احديهما الذات فقط لكون الامكان ذاتياً وثانيتهما الذات مع الغير لفرض مدخليته فيه

(قوله أى راجعة اليهما) يعنى أن المذكور فى الكتاب أحكام أربعة وهي أن القديم لا يستند الي المختار وانه يستند الى الموجب وانه تعالى قديم وان صفاته تعالى قد اختلف فيها فالقول بانها أمران باعتبار ان مرجعها أمران التلازم بين الاول والثاني وكون الثالث والرابع عبارة عن أن ذاته تعالى وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حمل أمران على الابحاث لجواز ارادة مافوق الواحد منها ولو تجوزا

(قوله اتفاقا) وأما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة الي نفسه وباعتبار تجددها من حيث النسبة

تعدد الامكان كما لا يخفى

(قوله أي هي راجعة اليهما) وجه التفسير ان كون الابحاث أمرين مما لا وجه له ظاهراً

(قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم) قال الاستاذ المحقق فى الذخيرة الفلاسفة يجعلون القديم أثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم ممتنع استناده الي المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهي كلامه لا يقال الاختياري هو الحركات الجزئية وهي حادثة وأما القديم فهو المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا أجزاء بل هي أمر واحد شخصى غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط المستند الي نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي

أي القديم الذى هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالي (لاعتقادهم أنه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختاراً لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) أي استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من من الفريقين (بان يدوم أثره) أي أثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما الي الآخر (ويمتنع استناده) أي وامتناع استناده (الي) الفاعل المختار اتفاقا) منهما أيضاً (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد) دون فعل الموجب اذ لاقصد له (وانه) أى القصد الى الايجاد (مقارن للعدم) أى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة (فنزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستنداً الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا علي أن الحكماء جوزوا استناد القديم الي الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وأن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم

الى كل حد من حدود المسافة مستندة الى ارادات جزئية تجدد في النفس بحسب تجدد تصور كمالات جزئية حاصلة بسبب الاوضاع الفلكية وتفصيله في شرح الاشارات فما قيل ان الفلاسفة يجعلون القديم أثر المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية مندفع

(قوله أي وامتناع الخ) أول الفعل بالمصدر اما بتقدير ان أو بارادة الحدث دون الزمان ليصح حمله على المبتدأ لان عطف الجملة على المفرد لايجوز وان ذهب اليه بعض النحاة فانه خلاف مذهب الجمهور

أمر وهمى كما سيجئ وليس كلامنا فيه

(قوله أى وامتناع اسناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق أعنى جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان أو على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصورى كما في قوله * ولولا تحسبون الحلم عجزا * لما عدم المسيئون احتمالي * أي ولولا ان تحسبوا أو على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما فى قوله * فقالوا ماتشاء فقلت الهو * اى اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققته فى حواشى المطول بل مقصوده توضيح المعنى

(قوله وانه أى القصد الى الايجاد مقارن للعدم) ظهر بهذا ان القصد فينا غير الارادة ومتقدم عليها لما سيجئ ان الارادة منا لاتتعلق الا بمقدور مقارن للارادة عند أهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقدور

الى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا أو مختاراً) حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله أصلا فضلا عن كونه مختاراً ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب أن يكون

[قوله من غير تعرض لفاعله] حيث قالوا ان العالم حادث لانه اما أعيان واما اعراض وكل منهما حادث أما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثة واذا كانت الاعيان حادثة كانت الاعراض أيضاً حادثة لقيامها بها

[قوله يجب أن تكون مختاراً] لئلا يكون ايجاده بالقصد الذي هو مسبوق بالعدم ولا يلزم التخلف لان تعلق الارادة حادث أولانه تعلق في الازل بوجوده في وقت مخصوص أو لان التعلق يقع على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب

(قوله فحكموا بان العالم قديم) لشبهة لاحت لهم لالمجرد ذلك التجويز كما لايخفى

(قوله ورد عليه بانه يدل الخ) هذا الرد لنصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات ذكره فى أوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لايرد على المصنف قطعاً لانه انما حكم بعود النزاع فى جواز استناد القديم الي الفاعل الذي هو الله تعالى الى كونه موجباً أو مختارا لافى قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح نعم يتوهم وروده على الرازى ان وجد في كلامه ان نزاعهم فى قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك ويمكن دفعه عنه أيضاً بان نقول بعض ادلة الاختيار لايتوقف على حدوث العالم ولا تعرض فيه لذلك كادلته النقلية التى فصلها الآمدى فى ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس أيضاً اذا اثبت حدوثه بدليل لايتوقف على كونه تعالي مختاراً واذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لاغبار عليه اللهم الا ان يقال ان الادلة النقلية لا تعدو افادة الظن كما صرح به الآمدى فلا معنى لبناء المطلوب الذى هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلى على ان ذلك المطلوب لايتوقف على حدوث العالم وأنت خبير بان كلام الشارح فى آخر المرصد الرابع فى الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان ايجاب غير الصفات نقصان فليتأمل

(قوله فانهم استدلو أولا الخ) حيث قالوا العالم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث

مختاراً اذ لوكان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده أو مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لايستند الى علة أصلا اذ لاحاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده الى الموجب الا أن يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وأبو هاشم من المعتزلة زعم أن الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين

[قوله لكان العالم قديما] لامتناع التخلف فما يكون مستنداً الى ذاته ابتداء أو بواسطة قديمة مشخصة يكون قديماً بالشخص كالمبادي العالية والافلاك وما يكون مستندا اليه بواسطة الحوادث المتعاقبة بلا نهاية أعنى الحركات تكون حادثة بالشخص على ماقالوا

(قوله واعلم أن القائل الخ) ايراد على قوله والحاصل جواز استناده الي الموجب اتفاقا بين الفريقين وحاصله انه لايتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بان علة الحاجة الحدوث بل حقه أن يقول بعدم استناد القديم الي علة

(قوله لايستند) أى لايكون أثراً صادراً عنه على مافسره الشارح قدس سره فى أول المقصد وهو فرع الحاجة فيصح تعليل نفيه بنفى الاحتياج وليس نفى الاحتياج على ماوهم

(قوله فهم) أي الاشاعرة دائرة بين الامرين

(قوله واعلم ان القائل الخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلموا الخ بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان لا يندفع اعتراض الشارح عن المصنف لاندفاع جواب جوابه كما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضاً على أصل الكلام من المتكلمين أعنى تجويزهم استناد القديم الي الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر عليهم متفرع على الوجه الاول حاصله انهم خالفوا أصلهم فى هذا القول أيضاً فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت أدلة نفى علية الامكان تفيد العموم فما وجه التخصيص

(قوله ان القديم لايستند الى علة الخ) قيل وكذا الازلى ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها

(قوله اذ لا حاجة له الى مؤثر الخ) فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به فى بحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق فى خاتمة ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الي العلة هو وجوده منها فلا مصادرة هذا والاظهر فى التعليل ان يحمل على حذف المضاف أى لاعلة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث

أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين أن يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا أن يغير تفسيره بأنه ما لا أول لثبوته وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم

(قوله أن يجعلوا الخ) ان قالوا بعدم استنادها الى علة

(قوله فهذه الاقوال منهم منافية الخ) فقد تحقق منهم القول باستناد القديم الى العلة مع منافاته لقولهم بان علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم انه لا يتصور منهم القول باستناد القديم الى الموجب مع القول بعلية الحدوث

(قوله ولا مجال الخ) اذ هذه الاقوال معتقدهم وانها مطابقة للواقع لا على تقدير فرضية اعتبار الامكان علة الحاجة

(قوله قد يعتذر عن ذلك الخ) يعنى انهم غير قائلين فيما ذكر من الاقوال باستناد القديم الى العلة لان الحال لا يوصف بالقدم والصفات لاستنادها الي ذاته تعالى وهي ليست مغايرة له لا استناد لها الى علة لان العلة يجب أن تكون مغايرة لمعلولها فهذه الاقوال منهم لا تنافي ماقلنا من انه يتصور منهم القول بان القديم لا يستند الى الموجب واما ان هذه الاقوال منافية لما قالوا من أن علة الحاجة هو الحدوث فبحث آخر وجوابه أن ذلك القول منهم انما هو فى الموجودات المغايرة لذاته تعالى

(قوله أمور لفظية لا معنوية) لان هذه الاقوال صريحة فى استناد الامور الازلية الى العلة سواء

الزماني اما مستقلا أو على وجه الشطرية أو الشرطية

(قوله ولا مجال لتأويل التنزل فيها) لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يكون لو كان العلة هي الامكان فرضاً وتسليما لامكن استناد القديم الى العلة

(قوله بان القديم مالا اول لوجوده) المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود وأما الموجود فباعتباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا أول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقى فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقاً

(قوله الا ان يغير تفسيره) فحينئذ يوصف الحال بالعدم لكن لا يرد الاشكال حينئذ أيضاً لما أشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقاً

(قوله ولا تعليل القديم بغيره) فيه بحث لان الكلام فى الاحتياج الي العلة لا الي الغير والقول بانه

جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد قصدا) على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما أن ذلك) أى سبق الايجاد الايجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بأن يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) أي بين

أطلقوا عليها القديم أولا وفى استناد الصفات القديمة الى العلة سواء قالوا انها غيرها أولا وأقول الكلام فى استناد القديم الى الموجب بمعنى كونه أثراً صادراً عنه مستفيداً للوجود منه والاحوال ليس لها وجود اصالة حتى تستند باعتباره الى العلة الموجدة بل هي موجودة بتبع صاحبها والتعليل ههنا باعتبار أنفسهافان العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لاوجود لها يتصف بها العالم بسبب اتصافه بالعلم فلا استنادلهافى وجودها الى العلة المؤثرة فيه وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت فى مرتبة الوجود فى اقتضاء الذات اياها وكونها لازمة له فلا يتصور كونها آثاراً صادرة عنه لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا تكون مستندة الي علة موجدة نعم يكون من مقتضيات ذاته كالوجود وهذا معنى قولهم انهاليست غير الذات أى أمورا يمكن انفكاكها عنه فى الوجود بان يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالي فتكون آثاراً مستندة اليه تعالي بل حالها حال الوجود في كونها مقتضى الذات

(قوله وقال سبق الخ) هذا الكلام تصوير منه لجواز كون القديم أثر المختار بعدم الفرق بين

لايتصور التأثير الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغيرية ههنا لايسمع ومن ههنا قال الشارح وأنت تعلم الخ

[قوله يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار] فى المباحث المشرقية فى الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الي المختار وقد نقل مثله عن بطلميوس

[قوله فجوزه الآمدي] قال فى شرح المقاصد وما نقل فى المواقف من الآمدى لايوجد فى كتاب أبكار الافكار الا ماقال على سبيل الاعتراض من انه لايمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً مستنداً الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لايشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختارا لاموجباً ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على منع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لاوجه لجعل ماذكره الآمدى اعتراضاً الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لانزاع فى جواز استناده على ذلك التقدير الي الموجب وجعل الاعتراض راجعاً الى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام على انها مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار فى الجواب على منع السند حينئذ والحق ماذكره المصنف وفي الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوزه الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففى مجرد ان تقدم العلة بالذات لا فى الايجاب

(قوله وقال سبق الايجاد قصداً الخ) هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية

الايجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم) وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختاراً فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الآمدي مانقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعني ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من أنا نعلم

الايجادين مع قطع النظر عما تقدم من أن القصد مقارن للعدم والا لما ورد عليه ماذكره الشارح قدس سره بقوله ويدفعه الي ماقد قيل الخ فان حاصله هوماتقدم من أن القصد لا بد أن يكون مقارنا العدم الأثر

(قوله فيما يعود) الي السبق بان يكون فى الايجاد الايجابى مايقتضى السبق على الوجود بالذات وفي الآخر مايقتضي السبق بالزمان ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلا فصل

(قوله واقتضاء العدم) أى لافرق بين الايجادين فى اقتضاء العدم بان يكون الايجاد القصدي يقتضي عدم الأثر سابقاً عليه دون الايجابى

(قوله وان شاء ترك) لايخفى أن الترك بمعنى عدم الفعل لاتتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ماورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وبمعنى الكف عن الفعل يتعلق به المشيئة لكونه فعلا لكن مشيئة الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازم للمشيئة كان الفعل لازما لذاته فيكون موجباً فى أفعاله لامختارا بمعني انه يصح منه الفعل والترك سواء فسر المشيئة بالعناية الازلية كما هو مذهب الحكيم على ماسيجيء أو بالقصد على ماقاله المتكلم يؤيد ماقلنا مانقل فى المباحث المشرقية عن بطلميوس من أن المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق

(قوله ويدفعه الخ) أى لانسلم انه لافرق بين الايجادين فيما يعود الى اقتضاء العدم فان الايجاد القصدى لكونه مسبوقا بالقصد يقتضى عدم الأثر فى زمان القصد لامتناع القصد الى ايجاد الموجود بخلاف الايجاد الايجابى فانه لايقتضى عدمه

الايجاد القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا مما لايناقش فيه والكلام فى جواز معية قصد الايجاد للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيداً من هذه العبارة

(قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار قال الاستاذ المحقق فى الذخيرة هذا المنقول عنهم كلام لاتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان أريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجباً بالذات للعالم بحيث لايصح عدم وقوعه منه وان أريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ

بالضرورة

بالضرورة أن القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى أفعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الي الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازى لان تأثيره فيه) أى تأثير الموجب فى القديم (اما فى حال بقائه) أى بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما في حال عدمه أوحدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء أمر معلوم

(قوله وقد يقال الخ) أى في جواب ماقد قيل

(قوله قصدنا) فانه يتوقف وجود الأثر بعده على صرف القدرة والاسباب والآلات

(قوله فمنعه الامام الرازي) فالقديم عنده لايكون الا واجبا بالذات وهو موافق لما وقع فى كلام بعض العلماء من ان القديم والواجب مترادفان أي متساويان ولا يقال صفاته تعالى قديمة بل ذاته مع صفاته قديمة

(قوله قد يحتاج ذلك القديم الخ) لايخفى ان هذا الاعتراض نقض لاستدلال الامام بانه مصادم للبديهة لاقتضائه نفي الاحتياج في البقاء المعلوم بالبديهة فالصواب ان يقرأ قد يحتاج للمفعول اى يتحقق الاحتياج بالضرورة كما في الأمثلة المذكورة ويؤيده لفظة قد وان يترك قوله وذلك لان الاحتياج فى البقاء أمر معلوم بالضرورة لايجوز انكاره وان يترك قوله واذ ثبت الاحتياج الخ لانه ليس بصدد اثبات استناد القديم الى الموجب بل بصدد نقض دليل الامام باستلزامه المحال

(قوله وذلك لان الاحتياج الخ) كون احتياج القديم فى البقاء معلوما بالضرورة ينافي الاستدلال عليه الا ان يقال انه تنبيه عليه أو استدلال على الحكم بكونه بديهيا

(قوله وقد يقال الخ) دفعا لما قد قيل

[قوله اذا كان كافياً فى وجود المقصود كان معه] كما فى قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد الذى هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا أن قصده تعالي قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ماتعلق به قصده ولم

بالضرورة لا يجوز انكاره (كالمعلول) الباقي فانه محتاج فى بقائه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقى فانه أيضاً محتاج في بقائه (الى الشرط) كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم واذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو) أي بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده في الزمان الثانى والا) أى وان لم يكن نفس وجودهُ فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه (فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان) فننقل الكلام الى بقائه (وتسلسل و) قد يراد بقاء الشيء (على

(قوله واذ قد يراد) من الارادة والمقصود منه ان الاحتياج في البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالامثلة السالفة ومن المختار كما فى هذه الصورة وهو عطف على قوله كالمعلول بحسب المعنى كأنه قيل اذ قد يحتاج المعلول الباقى الي علته الموجبة واذ قد يراد الخ

(قوله وهو أى بقاء الشيء الخ) انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا يرد ان البقاء فى هذه الأمثلة زائد على الوجود لانتفائه فى زمان ابتداء الوجود فلا يلزم من احتياجها فى البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فانه ليس له الا حال البقاء في استناده الى الفاعل تحصيل للحاصل

(قوله فلا بد ان يكون الخ) أي على ماقلتم من انه أمر زائد حادث بتأثير المؤثر فى الزمان الثانى فلا يرد ماقيل من انه لايلزم من كونه زائدا كونه موجودا لجواز ان يكون أمراً اعتباريا متجددا

(قوله وقد يراد الخ) عطف على قوله قد يراد بقاء الشيء لبيان فائدة لفظة قد مع ان فيه تقوية

يقل به أحد فان قصده وان كان قديماً لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان أريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب فى جواز حدوثه أيضاً لجواز أن تتعلق الارادة في الازل بوجود الأثر فى وقته ولا يجب وجود الأثر فى وقته فلا يجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذى تعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر

[قوله والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم] نقل عنه رحمه الله أن الاولى ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود

[قوله واذ قد يراد] الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكأنه قيل اذ المعلول الحادث الباقى محتاج الي علته واذ قد يراد الخ

(قوله وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى) قيل يتم المقصود بان يراد بقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تأثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لايخفى انه لايدفع الاستدراك في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد

(قوله فلا بد ان يكون موجوداً) فيه منع لجواز ان يكون أمراً اعتباريا على تقدير الزيادة والامور

عدمه) وبقاؤه علي عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لوكان زائدا عليـه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهران الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا أو معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم أى الباقى دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) أى ماذكره الامام فى ابطال استناد القـديم الى مؤثر موجب ﴿ معارض بوجوه ﴾ الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية) أى عدم الأثر ينافى وجوده وهذا ظاهر وينافى أيضا فاعلية الفاعل لذلك الأثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) أى من عدم الأثر (شرطا لهما) أى لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء لاينافيـه واذا لم يكن العـدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الأثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثاني

المقصود أيضاً وانما ترك المصنف لان المقصود اثبات الاحتياج فى البقاء باعتبار الوجود

(قوله واذا كان كذلك) أى اذا كان العدم فى نفسه منافياً للوجود

(قوله ضرورة ان الخ) أى هذه المقدمة ضرورية فانه اذا كان الشيء في نفسه منافياً لآخر كيف يمكن ان يكون موقوفا عليه الوجود نعم يجوز ان يكون موصوفا بنقيضه فيكون موقوفا عليه من حيث العـدم بعد الوجود وهذا معنى مانقل عن الشارح قـدس سره وان جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط

(قوله غير مسبوق بالعدم) فلا يكون القدم مانعاً لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وهذا معنى جواز استناد القديم الى العلة

الاعتبارية قد تكون مرادة ككون زيد عند محبوبه

(قوله ضرورة ان شرط الشيء لاينافيه) لالان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافى الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط ينافي الكمال والفعل فان الشرط ههنا أعم من المعد يدل عليه مانقل عن الشارح حيث قال فى قوله ضرورة ان شرط الشيء لاينافيه وان جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ماقيل لم لايجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطاً حتى يلزم وجوب الاجتماع

(قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما جاز الخ) قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم

هو) أي الأثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كمامر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لايكون له الاحال البقاء أعنى القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الي المؤثر (الثالث أبطلنا كون الحدوث شرطاً للحاجة) أى أبطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة علي الحدوث بوجه من الوجوه أعنى كونه علة أو جزءا أو شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والالكان الحدوث معتبراً فى الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية فى أثر من الآثار (قدم أثره) المستند الي تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل (توقف) تأثيره في أى أثر فرض (على) أمر (حادث) معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الي المؤثر (الخامس الامكان محوج في العدم) كما هو محوج فى الوجود (لمامر وأنه) أى

(قوله والمحوج الى العلة هو الامكان) كما اعترف به المستدل أيضاً أعنى الامام

(قوله يجوز استناده الخ) لوجود العلة المحوجة فيه

(قوله اى ابطلنا الخ) أى المراد بالشرط مايتوقف عليه مطلقاً ليتم التقريب

(قوله والا لكان الحدوث الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحدوث لازما للتأثير غير معتبر فى الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيجئ تحقيقه

(قوله والثاني باطل) لان التسلسل مطلقاً باطل عند المستدل سواء كانت الآحاد مجتمعة أو متعاقبة وفيه يجوز ان تكون الأمور المتجددة اعتبارية وأما ماقيل ان التسلسل فى الأمور المتعاقبة يستلزم قدم الأمر المشترك المستند الى العلة وهو المطلوب ففيه أنه انما يتم اذ كانت تلك الأمور المتعاقبة متفقة الماهية وهو غير لازم

(قوله فقد استند القديم الي المؤثر) لم يقيد المؤثر بالموجب اشارة الى ان مقصود المستدل نفى استناده الى المؤثر مطلقاً كما يستفاد من دليله والتقييد بالموجب لانه محل النزاع اذ عدم استناده الى المختار متفق عليه

لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة الى أمر آخر فان للشئ انحاء شتى يجوز أمر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تأمل

(قوله والمحوج الى العلة هو الامكان) قيل يجوز ان لايكون علة تامة للاحتياج بل تكون قابلية المحل شرطاً

العدم كعدم الحوادث (لا أول له) بل هو مستمر از لا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معللة بذاتها) من حيث هي (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض أن الاربعة ثابتة أزلا كان زوجيتها أزلية أيضاً مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا أول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر (أقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) فى الباقى (حال البقاء اما لا أثر له) فيه أصلا فلا يكون مؤثراً فيه قطعا والمقدر خلافه (وهو) أي تأثيره فى الباقى تحصيل (الحاصل) فيكون أيضا باطلا بالضرورة (كما مر) هكذا أجاب الامام الرازي وقال وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) أي ما فى هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير فى الباقى وان كان قديما هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في أمر متجدد لا تعلق له بالباقى من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن أن يكون أقوى فلذلك أورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة)

(قوله وهذا معنى استناد القديم الخ) اذ المانع منه استمراره كما ساق اليه الدليل وأما خصوصية الوجود فلا دخل له في عدم الاستناد

(قوله فلو فرض الخ) اعتبار الفرض لان المقصود يتم به ولا حاجة الى اعتبار الوجود والا فالاربعة ثابتة لان الاعدام الازلية متصفة بها فلا يرد ان الاربعة لا تكون الا حادثة ففرض ثبوتها فرض محال

(قوله مالا أول له) أعنى الزوجية وان كان اعتباريا بناء على ان العدد من الأمور الاعتبارية

(قوله وهو ان التأثير الخ) يعني ان أثره البقاء فى تمام مدته وتحصيل الحاصل انما يتوهم من اعتبار التأثير فى وقت معين فانه لكونه قديماً يتقدم البقاء على ذلك الوقت المعين

(قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة أزلا) قيل ان الاربعة لا تكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لا يجدى وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا ممكنات لان استناد القديم الممكن الى العلة أول المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وبشر وعمر وازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفى فى أزلية الاربعة

(قوله هكذا أجاب الامام الرازى) قال رحمه الله السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازى

[قوله وهو أن التأثير فى الباقي وان كان قديماً الخ] قال الاستاذ المحقق هذا الجواب لا يشفى عليلا

في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالمنع) لازم لان دعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها فى البقاء (و) حكاية (الشرط) مع المشروط الذي يستند اليه فى بقائه (فرع ثبوتهما و) نحن (لا نقول به) أى بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر

(قوله فى قوله قد يحتاج الخ) يعنى في دليل قوله قد يحتاج نظراً الى تحرير الشارح قدس سره وهو قوله لان الاحتياج فى البقاء أمر معلوم بالضرورة لان منع المقدمة المدللة لا يصح الا باعتبار منع مقدمة من دليله وأما على ماقررنا فلا حاجة الى هذه العناية

(قوله لان دعوى الضرورة الخ) محل الخلاف وان كان احتياج القديم في البقاء لا الاحتياج فى البقاء الا ان المستدل انما يقول بعدم احتياجه لاجل بقائه كما يفصح عنه دليله فكان الاحتياج مطلقاً فى البقاء محل الخلاف

(قوله وحكاية العلة مع المعلول الخ) أشار الى ان منع تلك المقدمة راجع الى منع دليلها أعنى قوله كالعلة والمعلول الخ

(قوله بين الاشياء) أي الموجودات الممكنة فالاستشهاد بحركة اليد وحركة الخاتم والعلم والحياة غير صحيح اذ ليس بينهما الا مجرد الدوران وهو لا يفيد العلية

(قوله بلا لزوم) أي بلا لزوم وجودها فى الآن الثانى من تعلق الارادة بوجودها في الآن الاول فوجودها فى الآن الثاني مستند الى تعلق آخر للارادة فيه وهكذا فى الآن الثالث والرابع فالعلية وان كانت بالنسبة الي الفاعل المختار لكن لا احتياج للمعلول في بقائه اليه بل في تجدد وجوداته على التعاقب وبهذا اندفع ماقيل اللازم مما ذكر أنه لا علية بين الحوادث واما علية الواجب للحادث فلا يمكن انكاره فله ان يقول مرادنا من العلية مايكون بينه تعالى وبين معلولاته ثم يلغو حينئذ ذكر الشرطية

لان ذلك المؤثر اما أن يعطيه أصل الوجود أى يجعله متصفاً به كما يفيده دوامه أولا فان كان الاول فليبين انه في أية حالة يعطي القديم أصل الوجود واعطاؤه البتة يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل أو العلة المستقلة واياما كان يلزم ان يعطيه أصل الوجود ومحصلا له كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر فى أصل وجوده الى المؤثر فمن اين يلزم افتقاره فى دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام انه قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة لله تعالي ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر فى القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على

على تقدير كونه تعالى مختاراً لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لا معللة به مع قدمهما

(قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) فانه حينئذ استناد جميع الموجودات اليه ابتداء من غير توقف على شئ

(قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا) وضع المظهر موضع الضمير اشارة الى ان المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لان النزاع فى أنه يجوز استناد القديم الى الموجب القديم اذ لافرق بين كون المؤثر موجبا وان التأثير لاينافي الايجاب واذا فرض كون المؤثر موجبافلا يمكن القول بانه لاعلية ولاشرطية عندنا بين الاشياء لكونه مصادما للضرورة فان النار موجب للحرارة مشروط احراقها بيبس الملاقي وهما محتاجان اليها فى بقائها وبما حررنا اندفع ماقيل ان الكلام كان في ان القديم يجوز ان يكون أثرا للموجب القديم واماان هذا الموجب القديم هو الله تعالى فليس بلازم في هذا الجواب عند عدم الالتفات الى فرض الايجاب فان منشأه ارادة الواجب من المؤثر فى قوله كون المؤثر

(قوله الى مذهبه) من كون المؤثر منحصرا فى المختار وان التأثير مختص به يرشدك الى الرجوع قوله والعالمية عندنا نفس العلم وأرادتنا مؤثرة

(قوله والعالمية عندنا نفس العلم) أى نفس قيام العلم وليست حالا معللة لقيام العلم كما زعمه مثبتو الاحوال فلا يرد ماتوهم ان كون العالمية التي هى اضافة بين العالم والمعلوم نفس العلم باطل مصادم للضرورة

التفصيل المذكور فى كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايرادها واتمامها بحيث لايبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعى والالزامى ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود فى حالة الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتأمل

(قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) واما على تقدير كونه تعالى موجباً فلا بدان يصارالى الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث وأما المصير الى العلية بينها فكأنه بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه مافيه

(قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً الخ) فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لايقدح فيما ذكر وذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام الرازي انا نرى احتياج بعض الاشياء الى بعض فى البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا أن يحتاج المعلول القديم اليه فى البقاء وحاصل جواب الامام انا لانقول بالعلية والشرطية بين الاشياء فى نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج فى البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب ولا يخفى أن هذا الكلام منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجباً بالذات فان المقصود ابطال قول الفلاسفة

كما ادعيتموه ثم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) أى لا مدخل لها في وجود أفعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) الباقي حال بقائه اذ لا تأثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير اراديا كان أو ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على جواز استناد القديم الي المؤثر الموجب (فعن الاولى أن الشرط) فى استناد الأثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل أن يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً) (وعن الثانية

(قوله استناد القديم الى المؤثر) أشار باقامة المؤثر مقام الموجب الى ان المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع وقد مر ذلك

(قوله متوقف على العدم) لتوقف النسبة على الطرفين فى الخارج والذهن ويلزم من ذلك توقفها

بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فحينئذ يكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء وأما نفى نفس الايجاب ومايتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى مافرض أولا أعنى الايجاب وبهذا يندفع مايقال من انا لانسلم أن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف بصدد تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب فى عنوان الكلام اشارة الي قول الحكيم لا لان المدعى مقصور على عدم الاستناد الي الموجب

(قوله وارادتنا غير مؤثرة) ولو سلم تأثيرها فهو فى الباقي الذى له أول ويتصور فيه تأثير كما يجيء في الجواب عن الثانية هذا وانما لم يحمل الارادة في السؤال على ارادة الواجب تعالى مع أن هذا الجواب لايتجه حينئذ لان السؤال المذكور من طرف الفلاسفة وهم لايقولون بارادته تعالى وقد تحققت أن الكلام الالزامى لايفيدهم

(قوله ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه في العداد وفي المولى انما لايجامع التمام فاعليته لالاعتباره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب أن العدم السابق لاينافى وجود الأثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما لعدم المقارن ومنافاة المقارن لاتمنع اشتراط السابق وان أريد أن العدم من حيث هو عدم مناف معناه وهو ظاهر

(قوله فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط

أن الكلام في الباقي الذي لا أول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) أي في الباقي الذي لا أول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعني ان أردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن أن الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معني لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا وأثراً لشيء وان أردتم به الباقي الذي له أول وهو في حال بقائه ممكن ومستند الي المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك أيضاً قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي له أول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذى لا أول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف

على الوجود أيضاً فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أيضاً لكن لقائل ان يقول المراد من مسبوقيته بالعدم عدم سابقية الوجود عليه لان العدم لايتصف بالسابقية في الخارج بل هو اعتبارى ينتزعه العقل من عدم سابقية الوجود فى الخارج فلا يكون موقوفا على العدم وماقيل انه فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم فوهم لان القصد مقارن لعدم الاثر لامشروط به كما صرح به المصنف سابقا

(قوله استناد القديم) أشار باقامة المؤثر مقام الموجب الى أن المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع وقد مر ذلك

(قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداء) بناء على عدم لزوم تحصيل الحاصل المحال

(قوله فيتصور دوامه) أي التأثير

(قوله لايتصور فيه ابتداء تأثير) على الاضافة لما مر من ان كل آن يفرض فيه التأثير كان البقاء مقدما عليه فيلزم تحصيل الحاصل المحال

(قوله فكيف يتصور دوامه) فان الدوام فرع الوجود وقدعرفت ان التأثير في تمام مدة البقاء فيكون البقاء حاصلا بهذا التأثير وتوهم لزوم تحصيل المحال انما نشأ من فرض التأثير في وقت معين من أوقات البقاء

بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه أن العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع إياه في العباد وفي المولى انما لا يجامع لتمام فاعليته لا لاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لاينافي وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لايمنع اشتراط السابق وان أريد ان العدم من حيث هو عدم مناف منعناه وهو ظاهر

(قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداء) ان أراد بالتأثير الابتدائي التأثير في أصل الوجود فقد عرفت انه يمكن في القديم وان ذلك التأثير جائز في حال الوجود بهذا الايجاد وان أراد به التأثير في أول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لا يسلم جدوي هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعاً بتحصيل وصف البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان

يتصور دوامه (وعن الثالثة أن العقل) ببديهته (يحكم بأن القديم) الذى هو مستمر الوجود فى الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبراً فيها وحده أو مع غيره على أنا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد أجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو أن القديم اذا لم يقبل التأثير أصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطاً له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت مافيه (وعن الرابعة) انا نختار (أنه) أي الواجب تعالى (مستجمع) في الازل

(قوله الى مؤثر يفيده الوجود) اما كاشفة أو مخصصة وفائدته دفع النقض بصفاته تعالى لانها ليست محتاجة الى مفيد الوجود والاتقدم الذات عليها بالوجود بل الي ماهيته تعالى لاقتضائها اياها وقد مر ذلك

(قوله كون الحدوث شرطا للحاجة) لجواز ان يكون لازما لها متأخرا عنها بالذات

(قوله بما سبق) من أنه علة للتصديق بالحاجة لالثبوتها في الخارج

(قوله وهو ان القديم الخ) حاصله ان القديم اذا لم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعاً عن التأثير فكان قبول التأثير موقوفا على انتفاء القدم لان انتفاء المانع مما يتوقف عليه المعلول وانتفاء القدم هو الحدوث من حيث الصدق وان تغايرا في المفهوم فيكون التوقف على انتفاء القدم توقفا على الحدوث وبما حررنا اندفع ماقيل التوقف بمعنى المعلولية والتأخر غير مسلم والاستلزام مسلم ولا فساد فيه لانه لايثبت شرطية الحدوث وما قيل لانسلم ان انتفاء القدم عين الحدوث فان الاول عدمي ومفهوم اضافى بخلاف الثانى غاية الامر التلازم ولا يلزم من شرطية أحد المتلازمين شرطية الآخر

(قوله انا نختار) لايخفى عليك أن المعارضة الرابعة لو تم لدل على استناد القديم الى الواجب تعالي لا على استناده اليه على تقدير كونه موجباً بل انما يثبت استناده الي الموجب بناء على امتناع استناد القديم الى المختار فاختيار كونه تعالى مختاراً ليس رجوعا عن الايجاب الى الاختيار على ماوهم وقيل ان الشارح قدس سره انما تركه ههنا لتعرضه لذلك فيما سبق فتدبر

الباقي قديما أو حادثا لم يكن لتحقق أول زمان الوجود وانتفائه دخل فى الاستناد الي الفاعل

(قوله وعن الثالث ان بداهة العقل الخ) يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لايخلو عن دعوي الضرورة في محل الخلاف

(قوله بما سبق) من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط

(قوله وههنا بحث) ناظر الي قوله لايجب كون الحدوث شرطاً

(قوله فقد عرفت مافيه) من انه لا تعلق له بهذا المقام اذالمقصود بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق

(لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى أى وقت شاء (فلا يلزم قدم أثره) انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائز الماس من أن عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد أمر

(قوله فله تأخير الفعل الى أي وقت شاء) بان تتعلق ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فى الايجاد القصدي هو أن لايقع على نحو قصده لا ان يتخلف عنه زمانا فان ذلك في الايجاد الايجابى ضرورة ان الذات اذا كان موجباً يكون المعلول لازما لذاته وما قيل ان ذلك الوقت الذى سيوجد فيه كان من جملة مايتوقف عليه فلم يكن مستجمعاً لجميع شرائط الفاعلية في الازل فوهم لان ذلك لازم من لوازم التأثير يمتنع تحققه بدونه وليس بموقوف عليه وكذا ماقيل نقلنا الكلام في ذلك الى الوقت الحادث ويتسلسل لان الزمان عندنا موهوم متجدد تقدر به المتجددات ويمكن الجواب باختيار الشق الثانى بالقول بتجدد تعلقات الارادة والتزام التسلسل فيها

(قوله أمر وهمى الخ) أي أمر عقلى ينتزعه العقل من استناد الوجود الى الوجود لاحقيقة له في الخارج اذليس الخارج ظرفا لنفسه لعدم الطرفين في الخارج

(قوله لكنه فاعل مختار) قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لايكون قديما واقام الدليل عليه ادعي المعارض ان أثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هي فى ملخص الدعوى وهي ان أثر المؤثر لايكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختاراً ونحن نلتزم قدم أثره فبأي وجه حصل التأثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب عندنا فأجاب المصنف بانه اذا كان مختاراً يجوز تأخير الفعل وان كان مستجمعاً للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة وحينئذ يجب المعلول فان كانت الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والا يلزم التسلسل أوالايجاب وقد أجيب عنه بانه يجوز ان تتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين مما لايزال فتكون الشرائط التي من جملتها التعلق كلها حاصلة في الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حينئذ حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققاً فى الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث ويتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لاوجود لها فى الخارج اصلا اذليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير ازلى فليتأمل

(قوله أمر وهمي لاحقيقة له) ومعنى تأثير العدم فى العدم عدم تأثير العلة فى الوجود وقد أشار المصنف فى بحث الامكان الى مافيه فليتذكر

(وهمي لاحقيقة له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استناداً وهميا جواز استناد للوجود المستمر الي الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لاوجود لها و كذا زوجيتها أيضاً من الاعتبارات العقلية فاستنادها الي ذات الاربعة استناد وهمي لاحقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) أى ثاني الامرين من مباحث القديم (أنه يوصف به) أي بالقدم ذات الله تعالي اتفاقا) من الحكماء وأهل الملة (و) يوصف به أيضاً (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروه لفظا) أي أنكروا ان يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفة له أو لم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم أثبتوا له) أى لله تعالى (أحوالا أربعة لاأول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة) أي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها أحوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) أثبت (أبو هاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة للاربعة) المذكورة (ومميزة للذات) أي لذاته تعالى عن سائر

(عبد الحكيم)

(قوله استناداً حقيقياً) أي استناداً له حقيقة فى الخارج لتحقق طرفيه فيه

(قوله من الاعداد التى لاوجود لها الخ) لتركبها من الوحدات التى هي أمور اعتبارية

(قوله وكذا زوجيتها الخ) لان الموصوف اذا كان اعتبارياً كانت الصفة أيضاً كذلك

(قوله ان لله سبحانه وتعالى صفات) خلافا للحكماء والمعتزلة حيث نفوا الصفات وأثبتوا الثمرات

(قوله موجودة) خلافا للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا ان علمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وقدرته عن التمكن وارادته عن تخصيص أحد المقدورين وكذا السمع والبصر فهي أمور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها

(قوله قديمة) خلافا للكرامية القائلين بحدوثها وتجويز كون ذاته تعالى محلا للحوادث قائمة بذاته تعالى خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان كلامه تعالى غير قائم به بل بما يوجد فيه وبعضهم الى أن ارادته تعالي حادثة لافى محل

(قوله أى أنكروا الخ) يعنى أن الضمير راجع الى مايفهم من كون صفاته تعالي قديمة وهو كون ماسوى ذاته قديماً وليس راجعاً الى المذكور لانه يشعر بأنهم قالوا بالصفات لكنهم أنكروا قدمها

(قوله أى الموجودية الخ) فسرها بتلك لانها من الصفات الموجودة لاالاحوال

الذوات المساوية له فى الذاتية (هي الالهية) فقد أثبتوا مع الله فى الازل أمورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا أول له وهذه) الامور التى أثبتوها (أحوال) لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وأيضاً انما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفي الصفات القديمة التى أثبتها الاشاعرة (بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصاري انما كفروا لما أثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) أى أوصافا (ثلاثة قديمة سموها أقانيم و)هي بمعني الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى وأحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف) لا يكفر (من أثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (أو أكثر) كما اذا ضم اليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب أنهم) أى النصارى (انما كفروا لانهم أثبتوها) أى الاقانيم المذكورة (ذوات) لا صفات (وان تحاشوها عن

(قوله هي الالهية) أى الواجبة

(قوله لا توصف عندهم بالوجود الخ) بل بالتحقق الذي يرادف الثبوت الشامل للموجود والحال والمعدوم الممكن وما قيل فى دفع النظر لامعنى للوجود الا ماعنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لاأول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت ليس بشئ

[قوله اجماعا] لانه يستلزم ايجابه تعالى النافي للنصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختاراً

[قوله سموها أقانيم] لانها أصول الخلقة ولعلهم يرجعون القدرة والارادة الى العلم

(قوله المساوية له فى الذاتية) وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات

(قوله وفيه نظر الخ) قيل فى عبارة الامام الرازى اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي أورده الطوسي فى نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم الاذلك وذلك اشارة الى دفع النظر أى لامعنى للوجود الا ماعنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الي الثبوت فتأمل

[قوله أى أوصافا] فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلثة مع ان الظاهر ثلاث

التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وأيضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من إله الا اله واحد فمن أثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا (وسيأتيك فى بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى ﴿ تتمة لهذا الكلام وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم

[قوله والمستقل بالانتقال] هذا انما يتم على قولهم بالانتقال حقيقة وأما اذا أريد به الظهور التام والتجلى فلا يتم وأيضاً التزام الكفر كفر لالزومه وما قيل من أن لزوم الذاتية للانتقال الحقيقى بين فهو بمنزلة الالتزام فممنوع حيث ذهب البعض الى جواز الانتقال على الاعراض وان كونه بمنزلة الالتزام لايوجب التكفير لتحقق الشبهة

[قوله دون اثبات الصفات القديمة الخ] لانه لايستلزم ايجابه تعالى لان الموجب والمختار قسمان للفاعل وذاته تعالى ليست بفاعل لصفاته تعالى والا يتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها

(قوله كما يدل عليه الخ) يعني ان المراد ثالث ثلثة في الالوهية أي استحقاق العبادة بدليل قوله تعالى وما من اله الا اله واحد

(قوله لان ماسوى الله تعالي) أراد به المعني الاصطلاحى على خلاف ما أراد المصنف بالغير في قوله وأما غير ذات الله الخ أو أراد سوى الله وصفاته على الحذف بقرينة السابق

(قوله مخلوق) أي يتعلق به الايجاد بخلاف الصفات فانها متقدمة على مرتبة الايجاد لانه فرع الوجود وهي فى مرتبته كما مر مراراً

(قوله والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا) وهذا الانحصار ظاهر معلوم لهم كما أشار اليه بقوله لانهم أثبتوها ذوات فلا يرد ماتوهم من ان الكفر التزام الكفر لالزومه وقد يقال بعض النصاري لايقولون بالانتقال بل بالتعلق أو الاشراق فالعمدة فى تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلثة وانكارهم لنبوة محمد عليه السلام

[قوله لاثباتهم آلهة ثلثة] تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات بانه لايخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة بل سووا بين الثلثة في المرتبة واستحقاق العبادة كما أشار اليه التفتازاني في بحث حذف

(وأثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما البارى والنفس) أما البارى فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة أيضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالمة ولا حية) ولافاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولامنفعلان (هى الهيولى والفضاء والدهر) فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى أخرى هي منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولاجهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان أعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيا بين المذاهب فمال اليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمي بالقول فى القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم فى اثناء مايرد عليك) في الكتاب وقد أشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية

(قوله لكانت مادية) أي مسبوقة بالمادة التي يتعلق بها وليست كذلك لكونها قديمة فلا يرد ان استحالة اللازم ممنوعة لانها مادية بمعنى انها متعلقة بالبدن الذى هو مادتها وان لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها واللازم للحدوث المادية بالمعنى الشامل لهما كما سيجيء

(قوله اشارة خفية) أى اجمالية

المسند من المطول ان قلت فالنصارى تشارك الوثنية فى الاشراك بالله فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور في كتب الفقه

(قوله والاولى كما فى المحصل الخ) وأيضاً لو قال حيان عالمان بتقديم الاعم لكان أولى

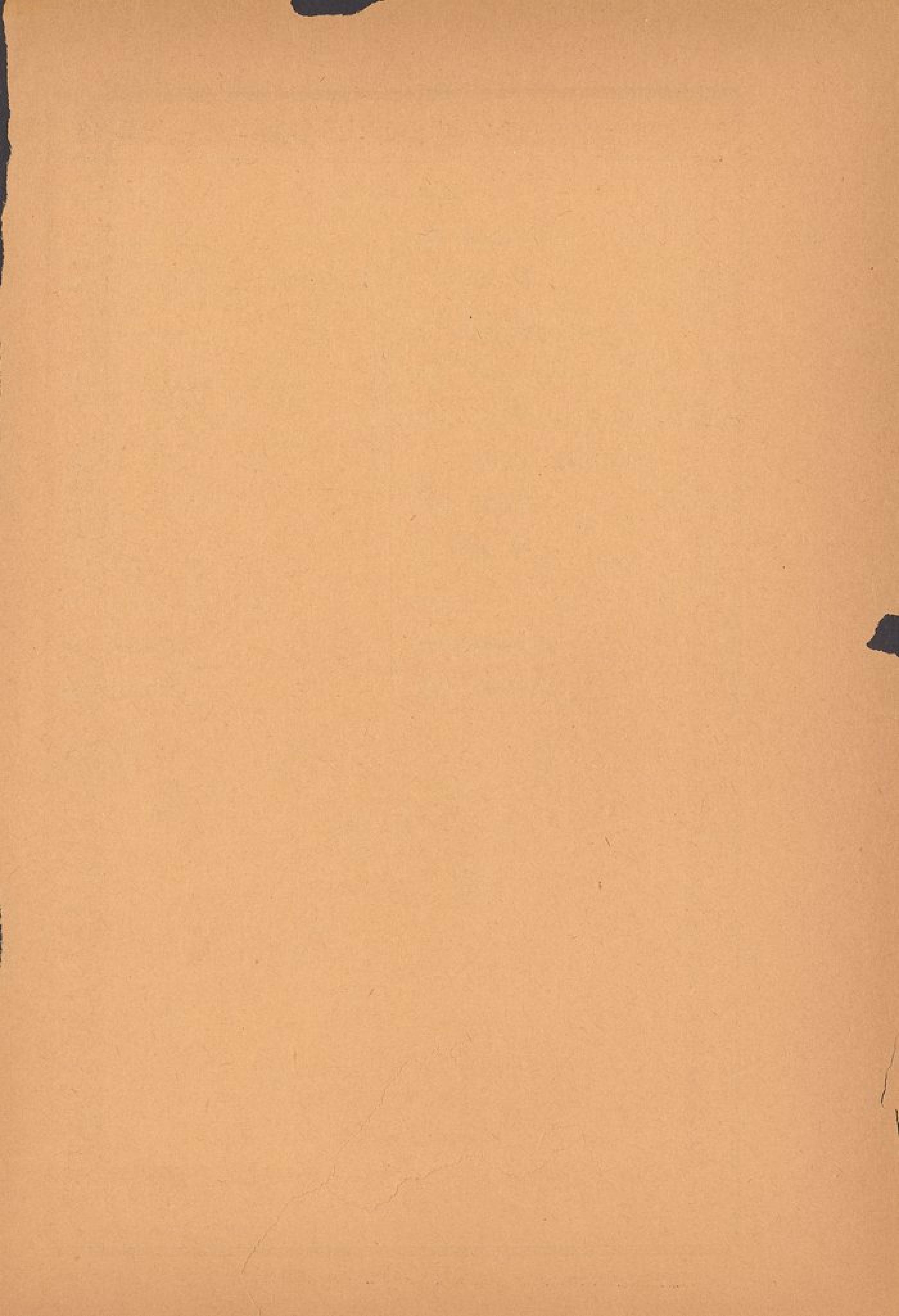
(قوله مايكون مبدأ للحياة) فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات

﴿ تم الجزء الثالث من كتاب المواقف ويليه الجزء الرابع وأوله المقصد السادس ﴾



فهرست الثالث من المقدمات

﴿ تمت ﴾



الجزء الرابع من



المواقف

تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدجعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المقصد السادس ﴾ في ابحاث الحدوث) وهي أيضاً راجعة الى أمرين (أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (معدوم قبله) أي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني

(قوله وهي أيضاً راجعة الخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالابحاث مع ان المذكور أمران الى وجه صحة قوله أحدهما بضمير التثنية على مافي أكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى أعنى لفظ أمرين المفهوم من ذكر الابحاث لكونها راجعة اليهما

(قوله أي يكون الخ) اشارة الي ان المراد مسبوقية وجوده اذ لامسبوقية للذات عن العدم فالحدوث صفة للوجود في نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والي ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبلية العدم عن الوجود زمانية

(قوله سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعنى قوله فيكون الحادث أعم فانه لو أريد السبق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وانما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لان الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقا بل وجوداً يشير اليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أولا حيث لم يقل سواء كان زمانياً أولا

(قوله سواء كان الخ) أشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لاعلى انه ليس ذلك معناه

(قوله وهي أيضاً راجعة الى امرين الخ) اما اشارة الي توجيه قول المصنف احدهما بتثنية الضمير على مافي اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث ان كانت العبارة احدها على مافي بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما أي ثاني ابحاث الحادث

(قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات أعنى الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فمن قبيل المبادى التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوى

أولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (أعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على مابالغير) لان ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع مالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم مابالذات على مابالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لاوجوده) أى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هومسبوقية الوجود بالعدم أيضاً كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتي بالذات وفي الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً

(قوله أعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزمانى والقديم الذاتى أخص من القديم الزماني

(قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد فى ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور

(قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له

(قوله تقدم الواحد الخ) أي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات أيضاً

(قوله ويظهر من هذا الكلام) أي من التفريع المذكور أو من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهي لايحتاج الى الاستدلال

(قوله لكنه مشكل جداً) قد يقال فى دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا اقتضاؤه لوجوده

(قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لاشبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الي الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك

(قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له

(قوله وما بالذات مقدم على مابالغير) قيل لان مايثبت بلا واسطة مقدم على مايثبت بها ولا حاجة الي البيان المذكور فلا يرد ماسيورده وفيه بحث لان تقدم مابالذات على مابالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع

(قوله لكنه مشكل جدا فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لاقتضاء وجوده بدليل ماتقدم من

فان العدم لاتقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له أوجزءا لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) أى على الدليل الذي ذكروه (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان أمرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) أى اقتضاء الممكن (لذاته العدم فيكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب

مقدم على وجوده وفيـه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حينئذ يكون راجعاً الى ما قاله الامام والكلام في أن القول بالتقـدم الذاتي للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ماقيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لامعنى له لان الامكان مطلقاً مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر

(قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقاً ذاتياً بان يقال الممكن غير مقتض لذاته العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لاعدمه أعنى وجوده مقدم على عدمه

[قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت

(قوله ان ما بالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغـير التوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له من حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير فليس بشىء لان الثابت فيما تقدم ان الواجب

قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن

(قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالواسـطة واذا جعل الموصول في كلام المصنف فى الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغـير الاقتضاء انطبق كلامه على ماذكره الامام بلا ورود لما أورده تأمل

لا رتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهيـة) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضائها الوجود مقـدم على اقتضائه اذ لوكان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصـلا ﴿ نكتة ﴾ الحدوث لا يعقل الا بسبق أمر عليه) أى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليـه (فهو) أي ذلك السابق (اما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق (أوامر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليـه) أى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العـدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقـدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيـه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) أى ثانى ابحاث الحدوث (أنه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعـدم) وهو الحدوث

بالغير يلزم ان يكون ممكناً لانه موقوف على صفته التي هى اللا استحقاقية

[قوله ولم يثبت ذلك الخ] لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين

(قوله غير المـاهية) أى زائد عليها في الخارج فيتصور هناك أمر ان يكون بينهـما اقتضاء ولا اقتضاء وأما التقسيم الى الواجب والممكن والممتنع فيكفيه التغاير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر

[قوله نكتة]متضمنة لبيان ملشأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منـه ان الحـدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ماوهم فانه لم يذهب اليه أحد ومعناه ماتقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغـير كما اختاره أولا لاعن المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً أو عن مسـبوقية الاستحقاقية باللا استحقاقية

(قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع مابالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب لهوان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين

(قوله هذا اذا قلنا الخ) نقل عن الشارح انه لولم نقل هذا لـكان اولي لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لاغير

(قوله مختصاً بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان أعم منه بحسب المفهوم

الزماني (يستدعي مادة) أي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولي ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) أي زمانا (اما المادة فلانه) أي

(قوله أي محلا) لامكان الحادث أو محلا للحادث بان يراد بالمحل أعم من ان يكون محله حقيقة أو شبيها به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس

(قوله اما موضوعا) أي محلا يقوم الحال سواء كان جسما أو صورة أو هيولى أو نفساً بالقياس الي اعراضها

(قوله ان كان الحادث عرضاً) لان الحال المتقوم بالمحل عرض

(قوله واما هيولى) أي محلا متقوما بالحال سواء كانت هيولي أولى أو ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات

(قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المقوم للمحل صورة

[قوله لان الموضوع] أي الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله أعني الجسم بالقياس الي اعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يرد انه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادى العالية فانها موضوعات لاعراضها مع عدم اشتمالها على المادة وان أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس الى اعراضها لعدم اشتمالها على المادة

[قوله مشتملان عليها) اشتمال الكل على الجزء كما فى الجسم بالقياس الى اعراضه والمتعلق بالقياس الى النفس أو اشتمال الملزوم على اللازم كما فى النفس الناطقة بالقياس الي الاعراض الحادثة فيها فانها لاستلزامها البدن مستلزمة للهيولى

(قوله اى محلا) ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الي امكان الحادث لانفسه ليستقيم فى صورة كون الحادث نفسا

(قوله واما هيولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لاهيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الي النفس

(قوله وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتي وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ

(قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الأمر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادى العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادى بالفعل وفيه بحث اما أولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام

الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) أمر (وجودى) لما مر من أدلة وجوده في بابه (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) أمرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلا فانه لايصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا أمراً متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ

[قوله وهو ظاهر] اذ لو لم يكن ممكناً لزم الانقلاب

[قوله لامتناع قيام الامكان الخ] لكونه أمراً اضافياً

(قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلا موجوداً أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشئ على نفسه المفاد بقوله اذ لايوجد قبل وجوده فما قيل من انه بعد تحقيق أن الامكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة الى نفى كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا يحتمل هذا حتى ينفى وخصوصاً قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشئ لانه ان أراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع وان أراد فى نفس الامر فلا يجدي ولانه مانفاه بهذا التحقيق بل بضم مقدمة أخرى بديهية

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) أشار بالتعميم الي أن الاحتمال الاول متروك بيانه فى المتن لظهوره

(قوله ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به نفى أن يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفى المقارنة بينهما في التحقيق كما سيجىء

موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادى وبالعكس فيدور واما ثانياً فلان النفس يحدث لها اللذات والآلام فى النشأة الأخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

(قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتى اذ لولم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وأما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف

[قوله لما مر من أدلة وجوده)فان قلت الذى مر من أدلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادى كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتى تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثلثة بل لك طردها في كل ماحاولت اثبات كونه وجوديا لكن لايخفي عليك ضعف تلك الأدلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس

(قوله ولا أمرا متعلقاً به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الي المعنيين المذكورين

(قوله لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشئ لاتقوم بغيره مباينا كان أوغيره واما

لاتقوم بما يباينه (كقدرة القادر مثلا) أي كالفاعل القادر مثلا أى كالفاعل القادر على ماتوهمه بعضهم من ان معني امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) أى القدرة بل صحتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه

(قوله لاتقوم بما يباينه) وأما اذا كان مقارنا له فيجوز قيام صفة أحدهما بالآخر بأن يكون فى الحقيقة أمر واحد صفة لاحدهما يعتبر صفة لاحدهما باعتبار وصفة لآخر باعتبار آخر فلا يرد أن صفة الشئ لايقوم الا بنفسه لابغيره سواء كان مباينا أومقارنا

(قوله أى كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل للامكان ليعلم منه تمثيل الامر المنفصل والتقدير كان يكون الامكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المباين للحادث وانما لم يقل كالقادر اشارة الى أن صحة كونه محلا لامكان الحادث موقوفة على أن يكون الامكان عبارة عن قدرته

(قوله على ماتوهمه بعضهم) فيه اشارة الى أن المعرض بخصوص القدرة للتنصيص بالرد عليهم والا فالاولي التعميم بان يقال كصحة صدوره من الفاعل

(قوله صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل اذ لاستباه لهما بالامكان

وصف غير المباين بصفة أخرى مأخوذة بالقياس الى ذلك الشئ فمثله ممكن فى المباين أيضاً كما لا يخفى

(قوله كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف أى محل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى

(قوله هو صحة اقتدار القادر) لاحاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ماقيل في حصول صورة الشئ فى العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده

(قوله بل صحتها معللة بالامكان) قد عرفت انه لا احتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة تعلل بالامكان أيضاً فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فسئل لماذا كان الامر كذلك يجاب بانه يمكن منه دون ايجاد المجردات فعلم ان ههنا أمرا آخر غير الامكان الذاتى وهو الذى علل به صحة الايجاد قلت أجيب بان الكلام في القادر المطلق والذى يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لايلائم السوق لان الفلاسفة لايقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به وفيه مافيه بقى فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي ولا خفاء فى ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان الذاتى فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادى أيضاً يعلل به القدرة فيجاب من سأل بماذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة

ايجاد

ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاماً مقبولا ولولا أن الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وأيضاً امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا أمرا منفصلا عنه مباينا له (فهو) أى ذلك المحل أمر (متصل به) أى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولابد أن تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة أخري وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان

(قوله لا بالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم

(قوله وهو المادة) فيه انه انما يتم اذا لم يجز حدوث صفة في المجرد أوحدوث جوهر مجرد فى جوهر مجرد مع انهم بنوا عدم جوازه على ان كل حادث مسبوق بمادة

(قوله ولا بد ان تكون قديمة) بنفسها أو باعتبار جزئها ان فسر المادة بالمعنى الاعم

(قوله وفى المباحث المشرقية) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل

(قوله يوجد عن تلك المادة) بأن يكون متقوما بها فيكون وجوده فى نفسه هو وجوده فيها فامكانه هو امكانه فيه فان مآل قولنا البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه البياض واحد

(قوله وتارة يوجد فيها) وان لم يكن متقوما بها لكنه حال فيها محتاج اليها فمآل وجوده فى نفسه هو وجوده فى المحل فكذا امكانهما

(قوله يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطاً بوجودها وان لم يكن متقوما بها ولا حالا فيها

(قوله وهو المادة) فيه بحث لانا لانسلم ان المتعلق بالحادث منحصر فى المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئاً له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول أو التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك وأيضاً قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهراً غير جسمانى كعلوم العقول فيبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة

(قوله وفي المباحث المشرقية) تقوية لما سبق من تعميم المادة

(قوله يوجد عن تلك المادة كالاعراض) المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية

أمر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادي وأنه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه)

فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها فكذا الامكانان

(قوله الذي يستدل به الخ) أي ليس المشار اليه بهذا الامكان الامكان المذكور في الاستدلال السابق فانه صريح في الامكان الذاتي حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى في وجوديته على الادلة السابقة وعلل صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به المدعى ولذا أورد صيغة المضارع فهو جواب بتغيير الدليل

(قوله يوهم الاستدلال) أي يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة لان دلالتها وهمية

مثلا لاتوجد من الهيولى بل من الجسم

(قوله والأمور الاعتبارية لاتستدعي محلا موجوداً) أي موجودا في الخارج كما هو المدعي ههنا واما استدعاؤها محلا موجوداً في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم لاسلبي كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبياً لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكناً لاتصافه بهذا السلب لاممتنعاً لان اقتضاء العدم أمر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعاً ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لايتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب وأما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبياً بان عدم ثبوت الممتنع في المبادي العالية الكافي في اتصافه في الامتناع امر محال جازان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بضرورة أحد الطرفين وبسلبه أيضاً فليتأمل

(قوله ثم ان ظاهر عبارتهم الخ) خصوصاً قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه

أي تحقيق كلامهم في هذا المقام (أن الممكن ان كفي في صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتى اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض أن امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف امكانه الذاتى في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (أيضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج

فلا يرد أن الدلالة المذكورة صريحة فى تلك العبارة وان الظهور ينافى الابهام

(قوله أي تحقيق كلامهم) لاتحقيق الامكان الاستعدادى على مايتبادر من قربه فى الذكر بناء على أن التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادى مع اثبات انه قائم بالمدة

(قوله لان الواجب تام الخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال ان الممكن ان كفى الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير في الازل الخ وبهذا سقط ماقيل ان الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فتكون قائمة به فلا حاجة الى محل مختص بالحادث

(قوله فان كان ذلك الشرط قديماً الخ) يعنى أن ذلك الشرط لابد أن يكون موجوداً والموجود منحصر فى القديم والحادث فان كان الشرط قديماً الخ وذلك لان المعدوم لايجوز أن يكون شرطاً لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما أزليين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطاً باعتبار الوجود أيضاً وبهذا سقط ماقيل يجوز أن يكون شرطه أمراً معدوماً متجدداً فلا يكون قديماً ولا حادثا يوجد بعضها عقيب بعض الخ فان قلت عدمه بعد الوجود لايحصل الا بزوال علة وجوده بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة قلت يجوز أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج الى عدم علة وجوده

(قوله احتاج الى حادث آخر) فيه بحث لم لايجوز ان لايكون الشرط الحادث أمراً عدمياً وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي يقول لم لايجوز ان يكون شرط الحادث أمراً عدمياً متجدداً وقد سبق ان التجدد لايستلزم الوجود لايقال العدم السابق أزلي فلا يكون شرطاً للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر

الى) حادث (آخر) اذ لولم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلا أو كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) أى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معاوهو باطل لماسيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا أو وضعامع كونهاموجودةمعا (ولان ذاك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث أيضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (وخارجا) عن ذلك المجموع أيضا لكونه شرطا

(قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كانت تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع فى الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ماقيل انه ليس في الخارج الا الآحاد المستند بعضها الى بعض ولا مجموع ههنا لان مغايرة الكل المجموعى لكل واحد بديهى وكذا ماقيل ان هذا الدليل جار في صورة التعاقب أيضاً أو نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس فى الخارج فى صورة التعاقب فى شئ من الازمنة الاحادث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها ممتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث

(قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ماتوهم من انه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجا من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا أخذنا جميع الشروط التى يتوقف عليها وجود الحادث

(قوله وخارجا عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفا وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم وأما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجا عنه فكلا فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ماعدا الشرط الاخير الذى يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض أولا وحدوث مافوق الشرط الاخير

فى بحث التعين فان قلت ذلك الأمر العدمى يستدعى أيضاً محلا والا تساوت النسبة كما سيأتى قلت لانسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجئ ان الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجئ أيضاً مافي حديث القرب

(قوله ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات

له سابقا عليه (وأنه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بد له) أي لذلك المجموع (من محل يختص به) أى بالحادث المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلا أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولي من حدوث غيره به (فاذن له) أي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط للاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود

بواسطة حدوث مافوقه بواحد وهلم جرا وسيجيء تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى

(قوله فانه اذالم يتعلق الخ) هذا بناء على ماقالوا من أن نسبة المباين الى جميع الاشياء على السوية لكنه مبحوث فيه اذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن فى محل أو كانت فى محل لااختصاص له بذلك الحادث

(قوله فاذن له الخ) فان قلت بعد ماثبت أن لتلك الحوادث محلا يختص بالحادث ثبت أن الحادث مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لانسلم ذلك لان ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده فلابد من اثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة فلابد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته

الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل مايندفع به هذا الكلام

(قوله ولا بد له أى لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت انه لابد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض أولا على أحد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال أيضاً بالامكان الاستعدادى والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على أحد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

(قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون أمورا قائمة بأنفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

(قوله اى لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم لم يعتبر فى جانب الفاعل امكان استعدادى بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن

ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه بخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتي تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) أى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان أقرب) وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف (والنفي المحض) فاذن هو أمر وجودى ومحله (الموجود أيضا) هو المادة وهذا (الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى) مبنى على أصلهم الفاسد وهو نفى

(قوله وانه أمر موجود) هذا ماذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعاً من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر فى المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لايكون كذلك وفيه ان قبوله لهما ليس الا واجباً منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان فى النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هي من جملة المحسوسات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادى هو الامكان الذاتي مقيساً الي قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل ولو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذى فسروها لجواز ان يكون جوهرا مجرداً محلا لجوهر مجرد حادث ولم يقم دليل على امتناعه أو محلا لعرض حادث كالعقول والنفوس لاعراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كمالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجوداً الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ويرد عليه مع ماسبق انه يجوز ان يكون التغير فى جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بانضمام أمر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة

(قوله وهو نفى القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخصص كل منهما بارادته فلا يرد

ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

(قوله مبنى على أصلهم الفاسد) وايضاً لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة فى الخارج لتحتاج الي محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك أمر عقلى لاتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث

القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج وقال الامكان أمر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ

ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشيئة أعنى العناية الازلية لازمة لذاته

(قوله بمجرد ارادته) يعني ان المخصص لوقوع بعض الاشياء فى وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها أو بحدوثها كما مر سابقاً تحقيقه

(قوله ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي

(قوله ان الامكان الذي استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه

(قوله أمر عقلى) لانه هو الامكان الذاتى مقيساً الى الوجود المسبوق بالعدم

(قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) أى بشئ موجود فى الخارج لان امكان وجود الشئ بعد العدم يقتضى امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الاحوال فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه التغير من حال الى حال وانما يجرى عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وهذا لا ينافى اتصافه بالامكان الذاتى المطلق فى نفسه لانه يتصف به الماهية فى الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجوداً دائما يتصف بامكان وجوده بالنظر الى ذاته دائما وهذا معنى قوله ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعمي والتقدم في انه ليس شئ منهما موجودا فى الخارج لكنه يستدعى محلا موجودا في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان فى كلامه ترك مايعنى وهو اثبات انه متعلق بامر خارجي وأما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي الخ فهو عديل لقوله فى آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما أورده الامام من ان الامكان لو كان موجودا لكان واجباً أو ممكناً والاول محال لكونه وصفاً لغيره والثانى محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان أريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا فى الخارج بل يتصف بهذا الممكن حال عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن وأما اذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وان اريد أمر آخر فلا دليل على ثبوته

الخارجي ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس لنا فى الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني لاخارجي فلا يدل على وجوده فى الخارج ﴿ واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات ﴾ المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لايجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمانى) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب أيضاً بان هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعدية اللتين لايجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته ألا ترى

(قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهنى انما هو للامكان الذاتى المطلق أعنى سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحدوث أعنى امكان وجوده بعد العدم

(قوله وأما المدة الخ) لما كان المعتبر فى الحدوث الزمانى سبقه العدم على الوجود وهي لاتستدعى ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا فما قيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزمانى اقتضاؤه سبق المدة لايحتاج الي دليل وهم

(قوله وقد يجاب الخ) أي لانسلم قولكم فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث

(قوله بان القبلية والبعدية الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزمانى مطلقاً يقتضى ذلك بل لكونه فى ماعدا الزمان

(قوله ولغيره بواسطته) أي عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة فى العروض

[قوله ان هذه الاستعدادات الخ] فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه فى آخر المقصد اذ النزاع فى سبق كل شئ بامر موجود وأما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به

(قوله الا ترى أنه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان أوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لا لميته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول الي أجزاء الزمان بل يصح أن يقال لم تقدم هذا الجزء الذى يسمي بالعام الماضى على الذى يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته مايمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل أحد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء

أنه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فاذا أجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضاً فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلامن المتقدم والمتأخر * الوجه (الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لامعنى للحادث الا ماتقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون

[قوله اتجه ان يقال لماذا) أى ما السبب في عروض التقدم لاحديهما على الأخرى

[قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون مايقارن احديهما متقدما بالعرض على مايقارن الأخرى

[قوله اتجه السؤال أيضاً] أي السؤال عن سبب العروض

(قوله لم يتجه الخ) أى لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التى اتفق عليها الاذكياء من أن التنوير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة فى الاثبات وهو لايقتضى انتفاء الواسطة فى الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الواسطة فى الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثانى كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فانقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم فى مفهوم العام الاول حيث قلتم كان فى العام الاول لالكونه وصفاً ذاتياً له ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي أوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد

(قوله والتقدم الخ) انما احتيج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع أن مغايرة النسبة لطرفيها بديهية لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما فى الخارج والنسبة لاتقتضى تلك المغايرة الاترى أن النسبة فى قولنا زيد موجود عند الاشعرى مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع انه لاتغاير بين الطرفين فى الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما

(قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشئ موجوداً ومعدوما معا لان الصفة الثبوتية تقتضى وجود الموصوف

الزمان لاقبله اذ كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لايدل على مطلوبهم وأما مايقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه أوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً لان لها أيضاً قبلية لا يجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فمما لا يلتفت اليه اذ لامحذور فى اجتماع جهتى التقدم فى العلة المعدة أو غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثانى بالعلية وبالرتبة أيضاً لقربه من المبدأ الاول

وجود الشيء عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان العـدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود فى كونه نفس العدم (وليس قبـل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان مابه الامتياز أعنى التقـدم غـير مابه الاشتراك أعنى نفس العـدم (فاذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلابذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات (وهو الزمان)المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لايعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لايقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر اعتباري) فلا يقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما أمكن ان يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا ممايشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أى بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بيديهته دون العقل (وحكمه) فى المعقولات الصرفـة (مردود كما فى تحيز الباري) فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما فى (كون كل مرئي مقابلا) للرائي (أوفي حكمه) كما فى الامور

(قوله أمر زائد الخ) اذ لايجوز أن يكون جزءا لان النسبة يمتنع أن تكون جزءا لاحد الطرفين والا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعرض لنفيه

(قوله لصدقه على الممتنعات) ومامن شأنه الوجود فى الخارج لايمكن اتصاف المعدوم به كمامر غير مرة فاندفع ماقيل انه لايدل على كونه عدمياً الا اذا ثبت انه لايصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع

(قوله من محل) فيمتنع أن يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل فى الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب

(قوله كما اعترفت به) وما قيل أن مااعترف به عروضه له بالتبع لابالذات نخارج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيماهو تأييد لسندالمنع

(قوله ولانفس عدمه لان العدمقبل الخ) فان قلت لم لايجوز ان يكون التقدمعدما مأخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التأخرلا يكفى والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تغيير العبارة لا يجدى فننقل الكلام اليه فتأمل

(قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم أمراً وجوديا فانه يعرض للعدم)قيل عروضه للعدم ليس عروضاً حقيقياً بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقى اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لايستلزم عدميته

المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة ومافي حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لايلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتبارى

﴿المرصد الرابع في الوحدة والكثرة﴾

فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿المقصد الاول﴾ الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ماهو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة

(قوله هذا مسلم) أى انه لابد له من معروض ذاتي لكنه لايلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز أن يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بانه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل بعد تسليم أن معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولا يهمنا بيان كونه موجوداً في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه

(قوله فانهما من الامور الخ) تعليل لايرادهما في مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الامور العامة فانه مذكور في تعريف الامور العامة بما لامزيد عليه

(قوله والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له في كونهما من الأمور العامة

(قوله في الجملة) أى خارجا أو ذهنا

(قوله وحدة ما) أى حقيقية أو اعتبارية

فالسند لايستلزم المنع وسيأتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالي

(قوله فهو موجود في الجملة) اي اما في الخارج أو في الذهن فلا يرد ان الكلى الطبيعي له وحدة وليس بموجود

مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) أى اتصاف الكثير بالوحدة (لايمنع تقابلهما) أي تقابل الوحدة الكثرة (فانهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ماهو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة

(قوله أى اتصاف الكثير بالوحدة) أى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرة المخصوصة الخ فلا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لايمتنع تقابلهما ثم انه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات في محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتي يمتنع اجتماعهما

(قوله المراد الخ) فمعنى قوله عرض الوحدة للكثرة ان للكثرة مدخلا في عروضها حتى لولم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم تعرضه الوحدة وما قيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشيء واحد لام الاجل فيكون مآل قوله لا للكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولا يرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لايؤثر فى جواز اجتماعهما بل لابد فى ذلك من اختلاف المحل ذاتا أو اعتبارا

(قوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محمل غير ماذكره الشارح لايحتاج فيه الي هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة العروض أي لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المصنف لا الكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا للغا هذا النفى ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه أي لذاته

(قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لايخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب أقرب من الجواب الثاني الذى أشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير أى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد أي من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر

للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان تقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) أى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويبطله أنه لوكان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على أنه

(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة اشارة الي انه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لاذات الكثير فى نفسه ولا مقيداً بالكثرة موصوفا بها والا لزم اجتماع المتقابلين

(قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بأن يعتبر اتصافه بها فمآله هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلا وان يدرك مجملا على قياس مايقال في الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الي الاختلاف فى الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريدذلك كان جوابا آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى

(قوله ولنا أن نقول الخ) فمعنى قولنا كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفا بالوحدة بالذات أو بالعرض وانما أخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمعنى قولنا الكثير واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان

(قوله ولاجل ذلك الخ) ليس ملشأ الظن مطرداً فلا يرد انه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم

(قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الابطال المذكور

(قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما

(قوله لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها

(قوله اعداما له وايجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حينئذ يكون

مجرد استبعاد لا ينافي الجواز (مكابر) لمقتضى عقله (لايخاطب) ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان والموجود فى الحالتين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه أيضا أن الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص (وأيضافالوجود يجامع الكثرة والوحدة لايجامعها)

(قوله مكابر لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطنى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدم ذلك الماء واوجد ماء آخر

(قوله وانما جوزه الخ) بيان لمنشأ التجويز تتميما للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لايندفع بذلك

(قوله والموجود فى الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على المنصف أن التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة

(قوله دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من المشخصات واذا قال الحكماء ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام العنصرية

(قوله ان الأمور الكلية) أى المفهومات الموصوفة بالكلية فى أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص اذ تشخصها بعد عروض المشخصات

(قوله وأيضاً فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة

اعداما بالكلية وايجادا لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقي فرضاأعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدةالشخصية نفس الوجودالشخصي ينبغى ان يتقدم هو أيضاً فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس بشيءلما سبق اليه الاشارةمن ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأبى عنه نوع إباء

(قوله وهذا الدليل بعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء علي مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه الخ

[قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص] أي الامور الكلية من حيث انها أمور كلية موصوفة

ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود ليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أي الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) أى الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة و) اذا أخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) أيضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة اذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة

(قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما

(قوله من حيث تلاحظ كثرته) أى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافى مامر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا أخذ الكثير مع صفة الكثرة

(قوله وليس من هذه الحيثية) أى من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أى مجموعهما

(قوله زائدة عليها) أى المراد المغايرة فى الصدق لافى المفهوم لانها بديهية

بها دونه فاندفع مايقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات الباري تعالي مع انا نتصف بالوجود لابذات الباري تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك أو نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص أمراً واحداً وتحقق احديهما بدون الآخري في موضع يدل على هذا النفى اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد أمر مع آخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك

(قوله وهي مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان أخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل

(غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وأيضا فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة

(قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش في أدلته

(قوله نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان في أكثر الاحكام

(قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات فني هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها لان مايلحق الشئ باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفتت اليها ولاحظها من حيث انها متكثرة لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة وأدركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها أدركته من حيث انه مشترك بينها فالنفس الناطقة أدركت أولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الاجمالي الذي هو أقوي من العلم الكسبي في الامور الحقيقية على مابينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك

(قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس بمرضي المصنف بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم أجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لايستلزم بطلان المسئلة

(قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتي المتصور بالبديهة

(قوله وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولاما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً

أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك أولا جزئيات ترتسم صورها فى آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم فى العقل أى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل فى النفس والكثرة عارضة لما هو فى الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها واذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات انعكس الحال فى العارضين سواء أخذا كليين أو جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا أن

أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها لكونه كلياً مرتسما فى ذاتها وحصل فى ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التى جبلت النفس فى ادراك الاشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر أي أسبق حصولا من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة وبهذا التقرير اندفع الشكوك التى عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقنا على حواشى شرح حكمة العين

(قوله اعرف) أى اسبق فى المعرفة كقولهم المعرف يجب أن يكون أجلى من المعرف

(قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) أى الملحوظة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لاباعتبار تقومها بالوحدات

(قوله واحدة) أى ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت

(قوله فالوحدة الخ) أي من حيث انها مدركة وكذا في قوله والكثرة عارضة

(قوله سواء أخذ كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة فى ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعد ملاحظة الامور الكلية الحاصلة فى ذات النفس من حيث انها متكثرة وأما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور

[قوله فيجوز التنبيه) اشارة الى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجمالى

(قوله سواء اخذا كليين أو جزئيين) أي سواء اخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وان حقق فى موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا أعيانها الشخصية وأيضا يلزم جواز ارتسام الكلى فى الآلات بثبوت معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لادخل لهما

الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي ﴿المقصد الثاني﴾ قد اختلف في وجودهما فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت) أنت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضاً لو كانت عدمية لم تحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وأيضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له وقد عرفت أجوبتها أيضاً وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة

[قوله تعريف حقيقي) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

(قوله في وجودهما) أي في وجود افرادهما في الخارج بمعنى ان بعض افرادهما موجودة في الخارج وهي القائمة بالموجودات الخارجية اذ لا شيء من افرادهما بموجودة فيه بل هي أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات لا في وجود ماهيتهما فانه استقلالا محال وفي ضمن الافراد فرع مسئلة وجود الطبائع يرشد الى ماقلنا الدلائل المذكورة

(قوله فأثبته الحكماء) أي القدماء ولذا جعلوا العدد قسما من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللا قسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمرا عدمياً وتمحلوا لكون العدد من الكم بانه على تقدير كونه موجودا

(قوله على المأخوذ من الجانبين) فمأخذ الدليل الاول للمثبت مر في بحث التعين ومأخذ الأدلة الباقية الامكان مر في بحث

(قوله لو وجدت الوحدة) أي وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون للكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل

في هذا المطلب وانما المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع

(قوله فأثبته الحكماء) يناقضه ماسيصرح به من ان تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والا لزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول

(قوله ويقال من جانب النافي الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة فلهاوحدة موجودة وهلم جرا

(قوله بخصوصية) هي موجودة أيضاً وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة أخرى

أخرى وأيضا لوكانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهيـة على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحـدة عدمية كانت الكثرة المركبـة منها كذلك وأيضاً يمكن اجراء الدليلين فيها وقـد تقـدم جوابهما (ويخص الوحـدة

لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحـدة الثانية بانها مشاركة للوحدات فى مطلق الوحدة وممتازة عنها بخصوصية فلوحدة الوحدة وحدة أخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الثابتة فى نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لاتتصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هـذا غاية تحرير هـذا الدليل لكنه يدل على رفع الايجاب الكلى لاعلى السلب الكلي أعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان تكون وحدة الوحدة اعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفى وجوديتها بانها لووجدت لكانت وحدة لانها تساوق الوجود فللوحدة وحدة أخري لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليـه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها

(قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجياً وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد أو كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الوحدة فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور أو غيرها فيلزم التسلسل

(قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهر واما اجراء الاول فبان يقال لو وجـدت الكثرة لشاركت الكثرات فى الكثرة وامتازت بخصوصية فللكثرة كثرة أخري لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز

(قوله وقد تقدم جوابهما) فى بحث التعين لكن جواب الاول مثل ماتقـدم في التعين وهو ان

[قوله لتوقف انضمامها الي الماهية على كونها واحدة] فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل

(قوله وايضاً يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لايجوز ان تكون الكثره على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتي يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها أيضاً بان يقال الـكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لهما مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبار الكثرة وتشخصها أو وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل

[قوله ويخص الوحدة الخ) ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة أيضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لـكان عدم الوحدة فالوحـدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة

هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (أنه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة)
التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقا أو عدما لشيء آخر لاتقابله واذا كانت عدما
للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة)
على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما
للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي فى باب التعين (والجواب)
عنه (ماسبق) هناك بعينه ﴿ المقصد الثالث ﴾ بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لايجوز
اجتماعهما فى شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي

يقال اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في عرضي وحينئذ يكون كل واحدة منها
ممتازة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة أخرى وأما جواب الثانى فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسلم
توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على أحد
المتساوقين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب المتقدم فى التعين أعنى منع كون انضمام التعين
موقوفا على تعين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات فى كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام
وان تخالفا فى السند

(قوله هنا دليل الخ) قدر الظرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالى باعتبار الذكر فى المتن كما
ان مضى الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر واما باعتبار التحقيق فالاطلاع
والخصوص كلاهما ماضيان لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان
فاعل يخص مجموع ماذكر لا ان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع

(قوله لو كانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمى والعدم

(قوله عدما مطلقاً) أى عدما غير مضاف الى شيء والا لكان نقيضاً للوجود لامساو قاله

(قوله أوعدما لشيء آخر) سواء أخذ معيناً أو مبهماً ولك ان تدخل هذا القسم فى العدم المطلق
بان تريد به عدما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيداً أصلا أو مضافا الى شيء ما

(قوله ماسبق) وهو ان العدمى لايجب ان يكون عدما لشيء فلا يصح الترديد المذكور

(قوله أى ليس الخ) يعنى ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يعرض الذات بدليل قوله
لانهما لاتعرضان

وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجري في
الوحدة لاعينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو
ماقيل فى الوحدة

ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة ومعني ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال فى الوحدة والكثرة كذلك

(قوله أى ليستا ملسوبتين الخ) أي ليس المراد نفى العروض بالفعل لانه لايلزم ان يعرض المتقابلات بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم أحدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما

(قوله شخصى) أى ما لا يكون فيه تعدد أصلا ولو بالاعتبار فان المتضايفين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص اذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالابوة والبنوة المجتمعتين فى زيد باعتبارين

(قوله ومعني ذلك الخ) أي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما فى نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذى هو عبارة عن حصول الشيئين معاً اما بامتناع تجويز الحصول أو بامتناع المعية والاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فيؤل معنى التعريف الى ماذكره الشارح قدس سره فاندفع ماقيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد وأما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا

(قوله جوز) أي العقل تجويزا مطابقاً لنفس الامر

(قوله بمجرد ملاحظتهما) أى من غير ملاحظة مافى الواقع من ثبوت أحدهما يشير اليه قوله لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ماقيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء الكثرة

(قوله أي ليستا ملسوبتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفى العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل

(قوله لامر من خارج) قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتعينة فى الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذى هو الضد المتعين لامن المحل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلا وأيضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف بينهما (ولا ضدا لها) اذ ليس أحد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان أحدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) أيضا لان أحد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي

(قوله لان موضوع الخ) يعني اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءا للكثرة يمنع العقل أن يقيسهما الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءا لموضوع اللاوحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجوز العقل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردهما على سبيل البدل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلا في تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لهما ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لا في افرادهما ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلا لا كلياً وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءا لا جزئياً

(قوله اذ ليس الخ) ان أراد أن سلب التقدم وجوبا معتبر في الضدين فممنوع وان أراد أن التقدم وجوبا ليس بمعتبر فيهما فسلم لكنه لاينافى وجوبه في بعض الصور

(قوله لان أحدهما لايقوم الآخر) لان المتقوم لايوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لاينافى كون الاضافة الى الايجاب والملكة مأخوذة في مفهومى السلب والعدم

(قوله لان أحد الضدين الخ) لالانه يستلزم اجتماع الضدين لان المحال اجتماعهما فى محل واحد دون

(قوله لايقوم ضده) هذا مجرد دعوى لادليل عليه سوى ان الضد لايجامع الضد والمقوم يجامع ماقومه ولا يخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لايتصف شئ واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على مانص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثانى من منطق الشفاء لا ان يكونا موجودين معاً قبل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لامطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعنى تضاد البياض للسواد والسواد للبياض

التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفى التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد) أى الوحدة (مكيال للعدد وعاد له) بمعنى أنه اذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فنى بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لايكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحدا وكثيراً معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث أنه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف

الوجود ولالانه لايكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقى بل لان التقويم يقتضى كون أحدهما محصلا لوجود الآخر والضدية يقتضى كونه مبطلا له وما قيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضداً لهما فدفوع بان البلقة الحاصلة فى كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين فى بعضه والضد لهما انما هو السواد والبياض الحاصلين فى كله

(قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه

(قوله فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائهما وان كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج

(قوله اذا لوحظ الخ) اذ لا مانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام

(قوله ويقرب منها دلالته على نفى التضاد) أى دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة أن المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما

(قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهنى والكلام فى التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجياً للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجياً وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهنى لم يظهر التعليل على نحو ظهوره فى الاولين والكلام فى عدم الظهور لافى عدم الجريان

(قوله أي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لافي المعدود الذي هو الواحد

بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة فى الحقيقة) سواء لم ينقسم أصلا كالنقطة مثلا أو انقسم الى مايخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى أعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى أمور تشاركه فى الحقيقة) كفردين أو افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) أى تقابل المذكورين فى تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب) وانه أي تقابل السلب والايجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة

(قوله ولا يذهب عليك الخ) مع أن اللائق العكس

(قوله فالاولي الخ) انما قال ذلك لانه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالاخص أو للاخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الافراد

(قوله فبين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الا أن تجعلا الخ استثناء منهما لئلا يرد أن الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان

(قوله وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدرى بكون الشيء لاينقسم وينقسم فيكون كل و حدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع النظر المذكور

(قوله ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله أو انقسم الى مايخالفه فى الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فحينئذ لا تدخل هذه الكثرة فى تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق فى حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لايفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل فى تعريف الوحدة حينئذ اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة تخالفه على ماذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى

(قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد

المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه (الا أن تجعلا) أى الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور فى تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم مايدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعنى أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب والوحدة كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ماصدقتا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة

(عبد الحكيم)

(قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين فى تعريفيهما تقابلا بالايجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين أو أحدهما مغايراً لحقيقتيهما ولذا قال الا أن يجعلا الخ

(قوله انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقتا عليه مطلقاً وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل أرادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ماصدقتا عليه من الافراد المعينة منهما

(قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسما لان الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره فى كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة

(قوله وقد نقل عنه الخ) زاد فى هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الطارئة عليها

والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب في أون متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لايقال الوحدة اذا طرأت على محل لاتنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم

(قوله لان شأن الخ) حاصله أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد مبطل كل منهما للآخر وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالا بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لاينتج من موجبتين

[قوله لايقال الخ] يعني ماذكرت مسلم في الكثرة وأما في الوحدة فممنوع

(قوله بل تبطل الوحدات الخ) أي ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها

(قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) أي صدقا اذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر وانما التغاير بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفاء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم للعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين انما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ماقيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون للكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا انعدمت معاً وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوجوه انما تقتضي التغاير في المفهوم لابحسب الصدق على مايظهر بالتأمل الصادق

[قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه] هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لاتقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا أيضاً ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود

ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان

(قوله ولذلك الخ) والسر فى ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل

(قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على أن الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة فى الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فمعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها

(قوله وان زالت تلك الخ) بناء على أن الجمع اعدام للاتصالات المتعددة وايجاد لاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع فى ورطة الحيرة فقال ماقال

(قوله ثم التحقيق الخ) لما أبطل ماقاله المصنف حقق المقام بما لامزيد عليه فثم للتراخي فى الرتبة

الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم فى صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذى هو شيء مخصوص وفساده ظاهر

(قوله بقى ههنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على مانقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الي موضوع واحد شخصى فلا يرد على الشارح ان ماذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبأمر أعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لايمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها نعم لو استدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتى بينهما فى نفس الامر لورد عليه ماذكر

(قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان أراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ماينبيء عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل أيضاً فان زوال الكثرة عن شيء لايقتضى

الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقية الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلا هذا هو مقصد القوم فى هذا المقام لا ان بين مفهومى تعريفيهما تقابلا بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الأخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لافى افرادهما والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة

(قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلا) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لايحكم العقل بامتناع اجتماعهما

(قوله لا ان بين الخ) أى ليس مقصود القوم اثبات أحدهما ونفى الآخر بين المفهومين

(قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها فى ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه

زوال وجوده والا لكان جمع المياه التى في كيزان متعددة فى كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاداً لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان أراد انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التى كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لايجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون فى الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبنى على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التى هي معروضة للكثرة فى الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة فى حد ذاته لا مفصل فيها أصلا فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف كما سيجئ وأيضاً ماذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا تقوم برهانا على ان أمراً واحداً بالشخص لايمكن أن يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولي الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصف فى احديهما بالكثرة اتصافا حقيقياً ولو بواسطة الصورة وفى الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً وذلك كاف فى اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولانوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع ان الوحدة مبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولانشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو أيضاً مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق ﴿المقصد الرابع﴾ مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية)

(قوله مما يتباعدان جداً) قد عرفت ان التقويم ينافي التباعد

(قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية

(قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما

(قوله ولا نشترط أيضاً الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوي معلوما مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصلفين ولم يتعرض لبيان فسادها

(قوله وهو أيضاً مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شئ واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما

(قوله في كونهما كثرة) أى في الكثرة المطلقة تعبير عن الشئ بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ماصدق عليه فان أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان أخذت لابشرط شئ كانت جنساً وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف تكون الخصوصيات صورا نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها

(قوله متمايزة بخصوصيات) داخلة في قوامها لكونها أنواعا وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لاتزيد عنها ولاتنقص

(قوله هي صورها النوعية) أى بمنزلتها في كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب

(قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لايعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة

والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من أنواع الاعداد (بوحداته) التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فاية قال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لاحاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لاالاعداد)

[قوله واختلاف اللوازم الخ] أي كون لازم كل واحدة منها مخالفا للازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التخالف لابمعنى التعدد على ماوهم فأورد ان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الي أمور مختصة داخلة فيها لئلا يلزم التسلسل في اللوازم

[قوله التى مبلغ جملتها الخ) تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار أى يكون مبلغ جملتها ذلك النوع

(قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لاان حقيقتها الوحدات مطلقاً والا لا تحدت جميع المراتب فى الحقيقة فلم تكن أنواعا

(قوله كلام ظاهرى) للدلالة على انه فى كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب أمر آخر حيث قيل أن وحدات كل نوع أجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً أجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها

(قوله وانه لاحاجة الخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لاحاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الي اعتبار هيئة عارضة لها فما قال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر اذلادخل للجزء الصورى في حصول مرتبة أخري وأما مع نفى الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر فدخول الوحدات فى العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشيء اذلابد من اعتبار

والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور أعنى ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة فى نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لايكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق مايكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو مالايكون كذلك

أي ليس تقوم كل عـدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذ كور الذى هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطوانها) أى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) وغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها (بل هى عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولي من تركبها من الثلاثة والسبعة أو الاربعة والستة أو الخمسة والخمسـة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لامدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى بني بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعـتراف بالمطلوب ثم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لايفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت

الخصوصية فى كل مرتبة والا لم تكن المراتب أنواعا ونفى الجزء الصورى بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لايقتضى كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات

(قوله أى ليس تقوم الخ) بل الاعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال العشرة خمسة وخمسة كان رسما له

(قوله فانك اذا تصورت الخ) يعنى تصور الشئ بالكنه انما يكون بتصـور ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التى فيها

(قوله لان اشتمال الخ) دفع لما قيل من أن تركبها من الوحدات أولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لايفيد الترجيح والا لزم أن يكون تركب السرير من العناصر أولى من تركبه من

(قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول ﴿المقصد الخامس﴾ في أقسام الواحد وهو) أى الواحد (اما أن لا ينقسم) الى جزئيات بأن يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو ينقسم) الى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) أى غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وانه) أى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء أصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) أى الواحد الحقيقي

الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذ لا فرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها فى التعقل بالكنه وهذا بكفايتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بانه لما ظهر بطلان التقوم بالاعداد بقسميه تعين التركب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليله منقوضاً

(قوله فى أقسام الواحد) وبه يعلم أقسام الوحدة

(قوله وانه كثير وله جهة وحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة بينا لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماما بشأنه واتصافه بالوحدة قيدا له فاندفع ماقيل ان مابترا آى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيراً بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك

(قوله واحد من وجه الخ) أى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد

(قوله أصلا) أى لابحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى أما عدم قبول الاقسام الثلثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق المشخصات للقسمة الخارجية فظاهر وأما عدم انقسامها الى الأجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وأما عدم انقسامها الى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزءاً للشخص وقيد الشارح قدس سره فى حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الأجزاء بالمقدارية لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصى فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزءاً للاشخاص ويدخل

(قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم أيضاً لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه مافيه

(ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لاينقسم) أى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة) المشخصة (أولا) يكون ذوضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى أجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو

الأخيران أيضاً على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة انتهي وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة أصلا على ان لا يكون له أجزاء مقدارية لاحقيقة ولا حسا لانه مع عدم المساق الذهن اليه مخالف لما سيأتي

(قوله ان لم يكن له مفهوم) أى ماهية نوعية

(قوله فالوحدة الشخصية) أي فرد من افرادها وذلك لتكون داخلة في المقسم أعني الواحد بالشخص وكذا الحال في البواقي

(قوله سوي ذلك) أى عدم الانقسام فيكون عارضاً لماهية

(قوله وهوالنقطة) عند نفاة الجزء وان أريد أعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأى مثبتيه أيضاً

(قوله وهو المفارق) أعم من ان يكون واجباً أو ممكنا

(قوله الي أجزاء مقدارية) وأما ماينقسم الي أجزاء غير مقدارية اما محمولة أو غير محمولة كالجسم

(قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم) ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحداً بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشئ بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لاينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة

(قوله وهو النقطة المشخصة) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن تجويز كون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس بحسن حينئذ واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشئ والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام وأما كونه غيرذى وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشئ بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتى لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالي داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن

(قوله الى أجزاء مقدارية) قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء

الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأي مثبتيه بل نقول هو مايحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى

المركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين فى الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود ههنا ذكر الاقسام التى لها أسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من أمرين لااجتماع بينهما أصلا وكالمشتركين في جزء غير محمول أوفى ذاتي لايكون تمام ماهية لاحدهما أو جنساً له أوعرضاً عاما لآخر أو فصلا لاحدهما وخاصة لآخر أو جنسا له أوعرضاً عاما له اذفى عارض غير محمول لايكون من قبيل النسبة

(قوله واما حساً الخ) عمم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال

(قوله بل نقول الخ) أى ليس مايكون قبوله لالذاته مختصاً بالجسم البسيط بل أعم من ذلك

مع اشتماله على أجزاء الوجود المتخالفة فى الحقيقة اعني الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية أيضاً فمعنى اصلا ان لايقبل القسمة الي تلك الاجزاء لاحساً ولا حقيقة فلا يقدح فى شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الاجزاء المحمولة أعنى الجنس والفصل ولا كون التشخص جزءا للاشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقى فيما سيأتى بما لايقبل الانقسام لابحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرهاينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقى يطلق على معنيين ويؤيده ماسيذكره هناك وبقى فيه شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يختل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ماقيل مع انها غيرمنقسمة الى أجزاءمقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظراً الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلاوان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهرى يكفى ههنا كما كفى اتصال الماء حساً على رأي مثبتى الجزء فى الوحدة الاتصالية أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

[قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه

(قوله بل نقول هو مايحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب عن قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاءالمقدارية المتشابهة فقط لئلاتتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الي الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا

أو مايحل في المقدار أوفى محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (و) ينقسم (الي) أجزاءمقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المشخص فانه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماءعلى القول بالجزء فان أجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسى شرطاً فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والا فداخل فيه

(قوله متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التى بها تختلف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب منقسم الى أجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلا والجسم البسيط الى أجزاء مقدارية متشابهة

يقدح فى التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من أجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق فى المضروب اليها أيضاً مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادى الرأى هو الصورة الجسمية كما سيصرح به فى أوائل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ان الكلام فى الواحد الذى ليس معروضاً للكثرة من جهة أخرى كما ينبئ عنه قوله فى الواحد لابالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه مايقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الي أجزاء متشابهة أو غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معاً من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لابالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذى لايكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعنى الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخروهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية أوالذهنية

[قوله لكنها متوافقة الحقيقة] قيل وحينئذ لافرق بين الشجر والماء فان الشجر أيضاًعندمن يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هى جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض فى حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف فى موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى أمور متخالفة هي العناصر فان قلت غاية مالزم اشتمال كل جزء مقدارى على متخالف الحقيقةلا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذلك فى تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال

بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) أى بالمحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل فى مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة أو متخالفة (وأنه) أى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهي على أنواع واولاها بالاتصال ماكان الالتحام فيه طبيعيا

(قوله واحد بالنوع) لان أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة فى الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرداً له

(قوله وواحد بالموضوع) لانه لابد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل يقبلها لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية وأما قوله فان تلك الاجزاء الخ فلا معنى له اذ ليس عند نفاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا حلول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا أن يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الى الاتصال لاالى الاجزاء وكذا قوله بخلاف أشخاص الناس لامعنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال فى وحدة المادة وأشخاص الناس واحد بالاجتماع الا أن لايعتبر فى الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي

(قوله ماكان الالتحام فيه طبيعياً) أى خلقياً على اختلاف مراتبه ثم ماكان الالتحام فيه صناعياً كاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه

(قوله من شأنها ان يتصل الخ) فى هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول فى مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما أنها مستعدة للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفاً على مجموع من شانها ان يتصل لاعلى مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية فى التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في

كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لابالشخص) فقد عرفت أنه واحدمن جهة وكثير من جهة أخري (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) أي غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهوالواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع (أو جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واماعارض) أى تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض

(قوله شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل أطراف أجزائه بخلاف القسم الاول وأقوي من الوحدة الاجتماعية للتلازم فى الحركة

(قوله وأما الواحد لابالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لابالشخص هو المفهوم الكلى وهو واحد من حيث هو و كثير من حيث الصدق فجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو أى مع قطع النظر عن الصدق

(قوله أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية

(قوله كالانسان) مثال لتمام الماهية

[قوله فيقال الانسان واحد نوعي الخ] اشارة الى أن الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الي الكثير لا الي تمام ماهيتهما من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على أن يقال لجهة الوحدة واحد نوعى أى واحد من الانواع وللكثير الذى هو جهة وحدته واحد بالنوع أى وحدته باعتباره كما فصله في شرح حكمة العين

(قوله أى محمول) عليها سواء كان بالطبع أولا ليشمل القسمين

مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة أولا هذا ثم فى قوله أوتحل فى مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليفهم

(قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس لامجموعها والا لم يبق للغير معنى

لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (أو) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (أولا) أى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرا عرضيا لها وذلك بان لا تكون محمولة عليها أصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وأنت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (أيها) أى أي هذه الاقسام (أولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لاشك ان الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذى هو أولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد

(عبد الحكيم)

(قوله بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضاً لهما بمعنى انه قائم بهما

(قوله موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا بهما

(قوله أولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعداً عن الكثرة بالقياس اليه

(قوله أولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق

(قوله اولى من الوحدة بالجنس) لكونه واحداً من حيث تمام الماهية

(قوله لان جنس الشئ الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل أقل افرادا كذا في حواشي شرح التجريد للشارح وفيه اشارة الي أن الواحد بالفصل وان كان أولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس أولي منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد

بامر ذاتى أولى من الواحد بامر عرضى وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما أصلا لابحسب الاجزاء المقدارية ولابحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولةوهو المسمي بالواحد الحقيقى أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التى من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية

[قوله والوحدة التى من أقسام الخ) لانه لايمكن تصور انفكاك الوحدة عنها فالتصور والمتصور فيها كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين أعنى النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وان كان التصور محالا وما قاله الشارح قدس سره في حواشى شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذى هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الاجزاء أصلا أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فمبني على كون التشخص جزءا منها كما صرح به فيهما فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج الي تكلف بارد بان يحمل الواحد الحقيقىُ فى قوله وهو المسمي بالواحد الحقيقى على معنى مالا يقبل الانقسام الي الاجزاء أصلا وفى قوله من أقسام الواحد الحقيقى على معني مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله أصلا فيما تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لاحقيقة ولا حسا

[قوله واذا كانت مقولية الخ] لايخفى ان اللازم مما ذكر كون الواحد مقولا على ماتحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً الي الوحدات لكن الكلام فى لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولا بالتشكيك على افراده كان حصول الوحدة فى معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً فتدبر

(قوله والوحدة من أقسام الواحد الحقيقى الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقى الذى جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر فى صدر المقصد أعنى مالا ينقسم الى الاجزاء المقدارية أصلا لا الواحد الحقيقى المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقى لان كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقى بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية أيضاً وبهذا التوجيه يندفع مايتوهم من ان ماذكره ههنا مخالف لما ذكره في حواشى التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما أصلا لابحسب الاجزاء الكمية أي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة فانها توجد فى الحد أيضاً كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالي كان أولي بالوحدة من جميع ماعداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية أولي مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصى في قوله ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التى من أقسام الواحد الحقيقى أولى من غيرها انها أولى أقسام الواحد الحقيقى بالمعني العام سوي الواجب تعالى بقرينة انه صرح أولا بانه أولى من الكل فيؤل الي ماذكره فى شرح التجريد فتأمل

الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذى هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) أي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتي (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) أي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة ﴿ المقصد السادس ﴾ الوحدة تتنوع) أنواعا (بحسب مافيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (ففي النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر ﴿ المقصد السابع ﴾ الاثنان هما

(قوله فتكون تلك الوحدات الخ) أي يجوز ان يكون كذلك

(قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف ما اذا كانت متحدة الماهية فانه لايجوز اختلاف افرادها بالوجود والعدم لما مر مراراً من ان كل مامن شأنه الوجود في الخارج لايجوز الاتصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم السفسطة

(قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز ان يكون كذلك على مامر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ

(قوله جاز كونها جوهرا في بعض) أي ليس عرضية الوحدة في بعض مانع لجوهريتها في بعض آخر لا ان جوهريتها في بعض جائز

الغيران) أي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجود ان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم نخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت أليس قدمر أن الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها

[قوله أي الاثنينية تستلزم التغاير] أي في الوجود سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافي ماتقدم في مباحث الوجود من ان التغاير نفس الاثنينية أو مستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان أفاد حصر المسند اليه في المسند أو العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لانزاع فيه

(قوله الاعدام) أي المعدومات التي من جملتها الاعدام أيضاً لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة من حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها

(قوله فانها لاتوصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية أى انما أخرجت لانها ليست من افراد المحدود

(قوله من الصفات الثبوتية) أي الموجودة كالاختلاف والتضاد

(قوله وهذا أعم) أى ماذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود أعم مما ذكره المصنف لافادته عدم كون المعدوم والموجود أيضاً من افراده بخلاف ماذكره المصنف

(قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لابد فيهما من الاثنينية اتفاقا وهي لا تحقق بدون التمايز

(قوله لاختصاصه) أى القول المذكور بما يكون أى لغيرين يكون طرفاه عدمين أو معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقاً وهو انها أى المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها أصلا انما ينهض على عدم تمايزها لاعلى عدم تمايز المعدوم والموجود لان الموجود ليس نفياً صرفا وما قيل ان التميز ثبوتي كالتغاير فكما لايتصف العدم والوجود بالتغاير لايتصفان بالتميز أيضاً فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت أم لا

(قوله أليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهنى الخ

(قوله فانها لاتوصف بالتغاير عندهم) هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذلاتمايز فيها كما لايخفى

(قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين) وذلك لان الموجود تمتاز عن المعدوم بالضرورة

دون ماصدقت هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و)خرج به (الاحوال) أيضا (اذ لا نثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به اثنان

(قوله فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان أريد بمفهوماتها المعانى الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ماليس بمتميز وان أريد بمفهوماتها ماحصل فى العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلى كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو فى العقل الا ان النافين للوجود الذهنى لايقولون ان الحصول العقلى وجود ذهنى بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولا شك ان الغيرين لابد من التمايز بينهما فى أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلى لانهما من أقسام الموجودين في الخارج

(قوله اذ لا نثبتها)أى اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لابناء على أنها ليست من افراد الغيرين كالعدمين وأما ماقيل من ان اخراج ماليس عندهم مما لامعنى له فمدفوع بان المراد خرج مايقول به البعض

(قوله وكذا يلزم الخ) مامر من قوله ولا عدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افراد الحدود

واعلم ان ماذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً لان المعدوم لايتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود أو معدوم آخر بناء على ماسبق من ان كل متميز فله وجود اما فى الذهن أو فى الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لاتمايز فى الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم فى نفس الامر أيضاً فيكون الدليل قاصراً عن المدعي حتي لو ضم اليه ولا فى الموجود ولا فى المعدوم لصح وفيه تأمل

(قوله فتدبر) ليظهر لك فساده فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ماصدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالي متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز فى المعدوم موجود عند أهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم

(قوله وخرج به الاحوال اذ لانثبتها) قيل فيه سماجة اذ لا أحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعني لا نثبتها لانحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

[قوله وكذا يلزم الخ] فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولاعدم ووجود والظاهر ان المراد

أحدهماموجود والآخرمعدوم (و)خرج بقيد جواز الانفكاك (مالاينفك) أي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا أيضاغير الموصوف وغير الكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز أو عدم ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بأنهماموجودان يصح عدم أحدهمامع وجود الآخر فاعترض عليه بأنا اذافرضنا جسمين قديمين كانامتغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فان

بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرار وانما قال يلزم أن يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بأن الوجب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يأباه العقل السليم

(قوله ليشمل المتحيز وغيره) أى التعميم لاجل الشمول المذكور وأما التقييد بهما فلاخراج جواز الانفكاك فيما عداها من الصفات فلا يرد ان ترك التقييد بهما كاف فى الشمول والمراد بالمتحيز المتحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديماً كان أو حادثا وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الانفكاك بينهما فى التحيز لكن يجوز في العدم وليس المراد به المفارق لانهم لايقولون به

(قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعني أن الجسمين الموجودين فى الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك فى قدمهما ليس شكا فى غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث فى الغيرين مع انه لايصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كفى في النقض امكانهما في بادى الرأى يلزم النقض بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك في وجودهما شك فى غيريتهما فلا تكون مادة النقض متحققة

(قوله فان العدم الخ) أى طريان العدم ينافى القدم لانه اما قديم أو مستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه

بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل تعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى

(قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعا مع وجود الآخر والعدم لا ينافى ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر

(قوله فان العدم ينافى القدم) لان القديم اما واجب بالذات أو ممكن مستند الى الموجب بواسطة

العـدم ينافي القـدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له عليّ غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد أما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمول على عـدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن

(قوله أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها

(قوله وأما مع تمام آحاد الخ) وأما الخمسة مطلقا فليس لها وجود الا فى ضمن هذين

(قوله فذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الاخر ليست بعشرة انما هي مجموعهما

(قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زيد يده

(قوله ولا يخفى الخ) يعنى انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور

شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعاً للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدمى كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة

(قوله فغير التعريف الخ) فان هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفى وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفى امكان الجسمين القديمين في النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على مافي الكتاب أيضاً اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى مافيه من التعسف

(قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التى في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعاً فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود ومنها ما هى غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين فى العدم اذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفى الحيز أيضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم

(قوله سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الي اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لالزوم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت أوحادثة

(قوله وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصص نفى الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات المحدثة فانهما مغايرة لموصوفاتها

(قوله قال الآمدى الخ) تأييد للقول المذكور

(قوله من الصفات] أى الموجودة

(قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ماقيل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه

(قوله من الصفات النفسية الخ) أى الثابتة بالنظر الي نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ

(قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التى لاتقع صفة الا للموجودات العينية كما مر والظاهر انصفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التى لاوجود لها في الخارج

[قوله اذ ليسا بمتحيزين] لوعم التحيز التبعى لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز التبعى أيضاً بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد وفيه المطلوب

(قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان

فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز أيضا لامتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم في الوجود) بأن يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر فى الحيز أيضا والحاصل أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا

(قوله فانهما غير موجودين) أى لانسلم انهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط في الغيرية

(قوله وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور فى التعريف قيد فى العدم لافى الوجود أشار الى أن الانفكاك فى العدم والانفكاك فى الوجود متلازمان

(قوله والحاصل الخ) لايخفى عليك أن الايراد المذكور مبنى على أن المعتبر فى الغيرية الانفكاك من الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقاً فهذا الحاصل لامحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لامعنى له والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين في العدم والحيز أعم من أن يكون من كليهما في العدم أو من كليهما في الحيز أو من أحد الجانبين فى العدم بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر فى الحيز كالعالم وحينئذ تطابق الجواب مع الايراد ولايتجه الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ماقلت انه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين الا انه أقام لفظ فى الوجود مقام في العدم دفعا لتوهم نسبة العدم الى الباري وأما على ماذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه فى العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى فى العدم والحيز معا لمجرد الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف

الاجتماعيين والافتراقيين متغايران قطعاً اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعى فحينئذ لابد وان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز

(قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما فى هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود الخ فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لايلتفت اليه فتأمل

فى دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) فى الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود) أى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدى مردوداً بما ذكرناه (فقيل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولايمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين

(قوله لكان جواز الخ) أشار بذلك الى أن قوله لجاز علة الجزاء أقيم مقامه وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير وكفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ

(قوله وحيث كان الخ) أشار بهذا التقدير الي أن قوله فقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب

(قوله من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لايجوز العكس بقى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لانص من المشايخ في ذلك

(قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) أى الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره

(قوله فى وجود البارى) أى فى الجزم بوجوده

(قوله وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحاً في انه تحرير للتعريف

(قوله لانا نقول لو كفى الخ) الجواب السابق للآمدى كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لايرد عليه لانه صرح بان الصفات التى حكم عليها بكونها لاعينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوي انما هي فى الجزء الصورى ولا يخفى بعده

(قوله فقيل في الجواب الخ) لايرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون

ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لايجوز انفكاك العالم عن الباري فى الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل في التعقل ولا خفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا زيد فى التعريف قيد فى عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لايجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون

المذكور بحيث لايرد عليه النقض وهو انما يصح لولم يكن قيد فى عدم أو حيز مذكوراً فى التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام فى عدم أو حيز فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد

(قوله اذ لايجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك فى عدم تعقلا لايقتضى جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بان يتعقل كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل البارى موجوداً مع عدم العالم وان يتعقل العالم متحيزا مع عدم تحيز الباري بل الانفكاك من الجانبين متحقق فى الواقع وقد مر ذلك لكن حينئذ يكون قيد فى حيز لادخال العالم مع البارى لا لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر

صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الي بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض بانه يلزم مماذكر ان لايكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ماعليه الجمهور فتأمل

(قوله فلا صحة لهذا الجواب) قيل أخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله فى عدم أو حيز بان لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجود ان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ماذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبي مما ذكره الباحث فتأمل

[قوله اذ لايجوز ان يقال تعقل الباري معدوما الخ] فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما فى العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوزان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الي انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر وأما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما فى حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لاضرورة تدعو الي حمله على خلاف الظاهر فليتأمل

(قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الي بداهة

الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا أو غير مطابق (واعلم ان قولهم) أى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفى والاثبات اذالغيرية تساوي نفي العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظى) لاتعلق له بأمر معنوى وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على ان الغيرين مايجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لايكون عينا ولاغيراً واذا أجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك أنه (لاتمتنع التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أى معنى شاء بأى اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمراً لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدي للاستدلال عليه (والحق) أنه بحث معنوي و (ان مرادهم) بما ذكروه أنه (لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب

(قوله نزاع لفظي) أى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة بيانا لمناسبة الاصطلاح للامور الثلثة

(قوله لاتعلق له بأمر معنوى) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر أشار بهذا الى ان معنوي بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ

(قوله انه بحث معنوي) أى متعلق بأمر معنوي بحيث ينفى كل واحد دعوى الآخر على ماسيجئ بيانه وأما على ماحمله الشارح قدس سره نظراً الى ظاهر العبارة فلا يصلح محلا للنزاع اذ لابد فى الحمل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا

(قوله وان مرادهم الخ) لوحمل كلامه على ماذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان

العقل كما سيشير اليه قوله ولذا يحتاج الي الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان

(قوله والحق انه بحث معنوى) لان النزاع في كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لانزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً لان النفيين لايرجعان الى شئ واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً ومنكر للمغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ماهو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة وكذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق

الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما متحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحمل) على مامر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) أي المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (ثم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لاغبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافي المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ماقالوا وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لزمهم ان تكون تلك الصفات

صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يقم دليل على أمر سوي التعلق كما سيجيء في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوى في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين ويكون قوله كما يجب الخ تنظيرا لا تمثيلا لم يرد ما أورده الشارح من أن الكلام في مبادي الصفات الخ ثم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غيره

وذلك لان المتنازع فيه هو النفي الثاني أعني لاهو ولا غيره وان رجع الى غير مارجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لامشايخ أهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة

(قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني) فيه ان القول بالتغاير في المفهوم لايتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد أشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية أم لا

(قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وأيضاً الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة سمي اغياراً على ما نقله الآمدي

(قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصح على مايقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف واما على مانقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من أحد الجانبين لامنهما معاً

(قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التفصي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ﴿ المقصد الثامن ﴾ الاثنان لايتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز علي صيرورة شيء ماشيئا آخر

(قوله كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا وان خالف فيه الآمدى

(قوله تعالى موجباً بالذات) فلا يكون الايجاب نقصانا لجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة

(قوله فتستروا عن هذا الخ) لايخفى أن التستر ينافى جعلها من الاعتقاديات والذي عندي أن ماوقع من الشيخ الاشعري هو أن صفاته تعالي ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما والباقي من الحاقات المشايخ توجيهاً لكلامه ومقصوده أن صفاته تعالي ليست متأخرة عن وجوده لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالي فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا تكون ذاته تعالى بالقياس اليها موجباً ولا مختاراً فلا يلزم شيء من المحذورات كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا مختاراً بالنسبة الي وجوده عند القائلين بزيادته وكما أن الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا ايجابا ولا اختيارا بل الزوجية مجعولة بجعلها

(قوله بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه أو بنفسه فكأنه اتحد بالشيء الثاني

(قوله شيئاً آخر) ذاتاً وصفة

فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لاذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ماذكره يدفع قدم غير الله تعالي لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعاً اذ التعدد انما يقابل الوحدة

(قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره

(قوله ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة) انما لم يقل ويلزم أيضاً كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الي الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل فى الاربعة لافي الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً واعلم ان لزوم حدوث الصفات حينئذ بناء على ماهو المشهور وأما على ماذكره الآمدى من جواز قدم أثر المختار فلا نعم يلزم فى الاربعة تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فليتأمل

(قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث

بطريق الاستحالة أعنى التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود أبيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة أخرى هى حقيقة الهواء وفي الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخري هي البياض ويطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل فى وقوعه أيضا وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شئ بعينه شيئاً آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعني الحقيقى على وجهين الاول أن يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمراً أو بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثاني أن يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعني الحقيقي باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (هذا) أى عدم اتحاد الأثنين (حكم ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي

(قوله أعنى التغير الخ) أى ليس المراد المعنى المصطلح أعنى التغير التدريجي في الكيف بل المعنى اللغوى وهو التغير مطلقاً

(قوله من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه) كلمة أو للتعميم أي لايكون فيه شئ من الزوال والانضمام فالأتحاد الحقيقى مباين للاتحاد المجازى فما قيل انه أعم من المعنى الاول المجازى وهم

(قوله لانه المتبادر الخ) لكماله فى معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد أن المتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجي مع انه ليس حقيقة فيه بل في المطلق

وان لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب

(قوله هذا حكم ضروري) فان قلت قد سبق مراراً ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها

(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف) وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعنى أن التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وان عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضا (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجوداً ومعدوما معا (وان وجدا) أى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضا (والغرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن بعض الناس أنهم

(قوله فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس الحكم لا استدلال على بداهته كما لا يخفى

(قوله يعنى أن التغاير الخ) أشار بهذه العناية الى أن قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذى مآله الامكان

(قوله مع وضوحه في نفسه) أشار به الي أن زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحاً فى نفسه لا بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ماذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ

(قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر فى التدبر ونص عليه الشارح قدس سره فى خواشي شرح التجريد

(قوله أى بقيا موجودين الخ) فسربه ليصح مقابلته بقوله ان عدما بعد الاتحاد

(قوله فلا اتحاد أيضاً) ابقاء الاثنينية كما كانت

خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل فى أحوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرمانى * تواونشوى وليك ا كرجهدكنى * جابى برسى كزتوتوى برخيزد *

[قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ) فيه انه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين

(قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقى والتنبيه على الباقى يعلم بالمقايسة

[قوله أى بقياموجودين] وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) أى لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر وهو ممنوع ﴿المقصد التاسع﴾ الاثنان عند أهل الحق) من المتكلمين ثلاثة أقسام) لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (أحدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية

(قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلا بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضى بالنظر الى زمان التكلم

(قوله الاثنان الخ) لا يخفى أن حصر الاثنين فى الاقسام الثلاثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين لامتناع اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالمتخالفان فالوجه ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد فيه الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها وان أردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول أعم من المقسم لان المثلين قد يكونان من الجواهر

(قوله عند أهل الحق) خلافا للفلاسفة فانهما عندهم أربعة أقسام ولبعض المتكلمين فانهما عنده قسمان كما سيجئ

(قوله مالا يحتاج في وصف الشئ) أى توصيفه به الى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشئ بان

(قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضى الذي يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة

(قوله لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان بأحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو بهما معاً فيكونان اثنين أو بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحداً لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم تحد ذاتاهما بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا

(قوله ثلاثة أقسام) انحصار الاثنين فى الثلاثة مبنى على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شئ من الاقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة

(قوله فى جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في

مالا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معني زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة

يكون منتزعا من نفسه أو من جزئه كالحيوانية للانسان فما لا تكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز أو معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحيز الذى عرض لبعض الناظرين حيث قال لا يخفى ان الظاهر من هذه العبارة ان تكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان أريد انها مالا تكون مفتقرة الى ملاحظة أمر خارج مغاير للموصوف أي مالا يكون اضافيا يشكل بالتماثل لانه اضافي وان أريد انه لايعلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان أريد انه لايكون مغايرا للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات

[قوله كالتحيز) فان التوصيف به يحتاج الي ملاحظة الحيز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا

[قوله تدل على الذات] أى نفسه دلالة اللازم على الملزوم

(قوله دون معنى زائد) أى خارج عنها أشار الى ان مايدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية

(قوله وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعا من نفس الذات فتحتاج في الوصف به الى

جميع الصفات النفسية ومن جملتها التماثل على ماصرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور

(قوله مالا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد) قيل أي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر

(قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لاتوقف في التعقل

[قوله كالتحيز والحدوث] فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثانى زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما فى ابكار الافكار حيث صرح فى بحث المتخالفين فى موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية

(قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات) من الاحوال مايصح خلو الموصوف عنها كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التى جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة كما

على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لايصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أى يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة أخرى المثلان (ما يسد أحدهما مسد الآخر) فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولان الصفة النفسية)

ملاحظة أمر سوي الذات فلا يصدق التعريف عليها

(قوله مع كونها من صفات النفس) أما اذا كانت معللة بالصفات الحقيقية فهي داخلة فى الصفة المعنوية

(قوله مالايصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فالصحة فى مقابلة البطلان لابمعنى الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن انما المحال ارتفاع المتوهم

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) أى بالنظر الى ذاتهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين فى جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما

(قوله في الاحكام الواجبة الخ) أى بالنظر الى ذاتهما وتلازم التعريفات الثلثة ظاهر بعد التأمل

(قوله ولان الصفة النفسية الخ) علة لقوله فالتماثل أمر ذاتى الخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان واصل الكلام فالتماثل أمر ذاتى لان الصفة النفسية الا انه لماقدم الدليل وصار الفاء لمجرد ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة

سيشير اليه الشارح عن قريب

[قوله مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم فلا ينافى ماسبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى مالايبطل توهم ارتفاعها أي لايكون ذلك التوهم على طبق الواقع

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستند بعض هذه الأمور الى الشخص المخصوص فتأمل

(قوله ولان الصفة النفسية) المتبادر من السياق انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولذا غير الشارح أسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه أمر ذاتى تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها مايعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بأمر زائد على الذات انما يظهر فى الجملة على تقدير ان يراد بالأمر الزائد فى تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بنى الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لابغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل

كما عرفت (مايعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (أمر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه) أي فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال تارة انه) أى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفى) فى اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايدكون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لا تعلل بالغير) أى بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية) فضلا عن التماثل (أواختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك فى جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أى أكثرهم المثلان (هما المشتركان فى

(قوله مايعود الى نفس الذات الخ) أى يكون منتزعاً من نفسها من غير مدخلية أمرخارج عنها

(قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر وجعل ماهو الخبر فى المتن تعليلا له اشارة الى أن في المتن اختصاراً باقامة سبب الخبر مقامه

(قوله بالاحوال اللازمة) أى بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها أو يقال بحصر الصفات النفسية عنده في الاحوال

(قوله فان صفات الاجناس) هي أخص من النفسية لانها لابد أن تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود

(قوله فى أخص وصف النفس) أى فى وصف لاأخص منه

(قوله المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعني المصطلح بل الصفات وقيل لاصفة نفس عند القائل بالحال الا الحال

(قوله قالت المعتزلة) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لاأخص منه لا انه أخص من جميع

أخص وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا (فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل وابهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص (مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما أعنى السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام

(قوله ولهم أن يقولوا الخ) يعنى أن قيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق ماهية التماثل

(قوله مع انه يلزمهم الخ) يعني أن المعتزلة لايجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع متمكسين بشبهة هي انه لوجاز ذلك جاز تعلل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذى هو حكم واحد بالنوع بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره

(قوله وهذا الاعتراض مشترك الالزام) أى بين المعتزلة وأصحابنا القائلون بالحال وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم

أوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام فى الانسانية والناطقة سواء عدوا نوعا وفصلا أم لا فليتدبر

(قوله بعلل مختلفة) قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين ان العلة أخصية الوصف واختلاف الانواع لايضر كالمشى تقتضيه الحيوانية انسانا كان أو فرساً ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه أخص وصف النفس لافى مفهومه ولا شك ان ماصدق عليه أخص وصف النفس في البياضين هو البياضية وفى السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل

[قوله مشترك الالزام] قيل هذا نقض اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان أريد تعليل حكم واحد شخصى فلا نسلم الملازمة وان أريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم بطلان التالى والحق ان هذا التفصيل لايرد لان الكلام الزامى وأكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به لكنهم لايجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة أخري مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من

فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه أيضاً (وأيضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر (أولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان (هما المشتركان في صفة اثبات وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه أيضاً (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية

(قوله اما واجب) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف

الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقاً وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصياً أولا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل تحصلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله

(قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع الخ) لايخفي ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد مجموع ماعداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ماسبق من انه لانفس الذوات قلت مراده من كونه لانفس الذوات انه ليس معللا بأمر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض

(قوله اما واجب فلا يعلل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الجواب عندهم لايعلل أصلا يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول

(قوله ويلزمه أيضاً مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس أحدهما بالثاني وليس أحدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لولم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس أحدهما ثانياً ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان أحد هذه الثلاثة هو الآخر

كالعالمية والقادرية فان قلت لعله أراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل فى تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون الباري مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع أنه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا (وثانيها) أي ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أى قولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين أى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعني الذى يرادف العرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر أيضاً (و) يخرج

(قوله مع انه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شئ وفيه ان نفى المماثلة عنه تعالى اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات الا فى اللفظ واما باعتبار أن المراد الاتحاد فى الماهية وهذا لاينافى كونه مماثلا لها فى بعض العوارض وأما عدم الاطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم أن هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ماسيجئ من قول المصنف وعليه يحمل قول النجار تكرار الا أن يقال انه أورده الشارح قدس سره ههنا لبعد العهد

(قوله يستحيل لذاتيهما) أى يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا ينافى ماسيأتى من أن التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداهما بالواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما

(قوله فانهما ليسا معنيين) كلاهما أو أحدهما وان استحال اجتماعهما فى محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى القيود أو المراد به عدم الدخول وكذا الحال فى قوله الاعدام

(قوله ويخرج الاعدام) أى المعدومات التى من جملتها الاعدام فانه لاتضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع فى بعض الصور وأخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لان ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار

(قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد اذ لامحل لهما

اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس أحدهما قائما بالثانى ليخرج الصفة مع الموصوف

(قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال فى القسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما وأراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما مايستلزم سلب الآخر فلا ينافي ماسيذكره من ان التقابل الذاتى انما هو بين السلب والايجاب فقط

(قوله والاعدام)الاولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد

(القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شئ منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلاتضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر وأخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعنى من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو

(قوله فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث فى محل اذ لامحل له الا انه لظهوره لم يتعرض له

(قوله لايسمى عرضاً) أى عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هوماسوى الله تعالى ولذاحكموا بحدوثه

(قوله العلم بالحركة والسكون) أى العلم بأن هذا الشئ متحرك والعلم بأن هذا الشئ ساكن فى آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتها والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ماقيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيدمعنيان

(قوله بل لاستلزامها الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة فى العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين أعنى كون شخص واحد متحركا وساكناً فى أن واحد فتدبرفانه ممازل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين فى العلم

[قوله هذا هو الظاهر] أى تقدير يخرج هو الظاهر

(قوله وقع فى حيز معنى النفى) أشار بزيادة لفظ معنى الى ان النفى انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجهاً اليه ولا يكفى مجرد الوقوع فى حيز النفى لجواز كونه قيدا للنفى فيفيد التخصيص والى ان النفي أعم من أن يكون صريحاً أو ضمناً كما فيما نحن فيه

(قوله لا يسمى عرضاً) واما الاعراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالافلاك فلم تثبت عندنا

(قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) أى العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما

قيد للمنفي فحقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذى مسكة وأيضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد أي انما أخرجناها لان العقل لا يوجب

(قوله فحقه أن يفيد الخ) لتوجه النفى الى المقيد فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاصل وان يكون بانتفاء القيد واذا قيل نقيض الأخص أعم من نقيض أعم وانما قال حقه لانه قد يكون لنفى التقييد فقط ولذا قال أهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفى والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني فى المقام الخطابي

(قوله واخراج شيء عنه) وكيف يمكن الاخراج به والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة

(قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق تقتضى تقدير يخرج

(قوله انها أمور) يعنى انها ليست من افراد المحذور وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بان دخولها على تقدير وجودها تكلف

(قوله وأيضاً) يعنى يلزم اخراج المخرج

(قوله انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه

(قوله فحقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيداً للمنفى يكون النفى راجعاً اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمنفى اعنى الاجتماع بل قيدا للنفى اعنى الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع فى محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع فى محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص أعم

(قوله ويرد عليه انها أمور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييداً على التنزل وتقدير كون الاضافات اعراضاً كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع فى تعريفات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعى بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمة عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح فى ان الضدين لابد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لايصح على رأى جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان

(تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبيح والحل والحرمة) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الي موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى

(قوله كهذه الأمور وكالحسن والقبح الخ) يعني ان قوله كالحسن والقبح الخ مثال للامور الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر فى الكلام اذ لاوجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لايوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا اذ لاجامع بين التضاد وبين الحسن والقبح حتي يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها

(قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الا أمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أوالعقل والاتصاف بها فى الخارج بل فى الضمير فقط

(قوله فلا تضاد بينها) أى بين هذه الصفات الاعتبارية

(قوله لان المتضادين لابد أن يكونا معنيين) اى أمرين قائمين بالغير فى الخارج فيصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ماذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما فى لاعتقاد وحكم العقل وبما حررناك ظهر اندفاع أمرين أحدهما أن قوله لان المتضادين الخ فى قوة قولنا المتضادين لا يكونان اعتباريين ففيه مصادرة والثاني أن عدم الايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لادخل للعقل فى عدم الايجاب

(قوله كلاما مستأنفاً) أي ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى لالصحة الكلام

(قوله كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة) أى مالايكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجوداً فيه أولا ولذا لم يقل مالايكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزاء وكثرتها في الخارج وكالقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع مانقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بجريان التضاد فيها على مازعمه ثم يرد عليه ماسبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا أن يراد بالمعنى مايقوم بالشئ فى الخارج سواء كان موجوداً أولا

مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي فى مباحث العلم فتأمل

الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضادا فيه ومن جملتها الاحكام لان التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ فى حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور فى تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (وأما اتحاد المحل) الذى لا بد من اشتراطه فى المتضادين ضرورة جواز

(قوله فان العقل لايوجب تضاداً فيه) اذلاحصول لها فى المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه

(قوله الاحكام) أى الاحكام الشرعية الخمسة

(قوله لان التعلق الخ) يعنى أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان أزلياً لكن لايطلق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا تتصف الاحكام بالتضاد وان كانت متصفة باستحالة الاجتماع فى اعتبار العقل

(قوله وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لابمعني الآثار فانه ليس في الخارج الا المؤثر والأثر والتأثير أمر انتزاعى يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الافعال أيضاً هذا ماعندى فى حل هذا الكلام والله أعلم بالمرام

(قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره

(قوله فائدة ظاهرة) وهي ادخال المتضايفين

(قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ) نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعاً فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه

(قوله بخلافه ههنا فالاولي حذفه) اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة ههنا أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان فى محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لامن جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالي ان الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جلس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما بل لايتعدد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحداً عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه فى ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً فانهما ضدان عندنا كما سيأتى مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ماهو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا

اجتماعهما فى زمان واحد فى محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا اتصف الجملة بهما) أى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أى لمجموع (ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) فى التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا فى محل) أى ليستا فى ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما

(قوله فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقل فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الي جسم وافتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود فى الخارج لاتعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو أمر اعتباري لاوجود له وكذا ماقيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة والخطين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاء الاجتماع فى المحل الواحد فى الصورة الاولى وكون الخطين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عندالمتكلمين

(قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان فى محل واحد أوفى محلين

(قوله قالوا الخ) يعنى أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلا بطريق الاولى فهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشيء واحد لاعند من يقول بتماثلهما

(قوله بجزء من القلب) هذا على ماذهب اليه المليون من أن محل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من أجزاء لاتتجزي فلا تغتر بخلط المذاهب

(قوله بل زادوا عليه) أى بعضهم وهو أبو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الي انه تعالى مريد بارادة حادثة لافى محل

(قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة وأكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سيأتي فى مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وأن المعنى أى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صور تموه فلم علامتم ذلك بالتضاد بينهما السنم فلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين

(قوله وسيرد عليك) أى في آخر بحث العلة والمعلول أن حكم الصفة لا يجاوز عن محل الصفة فالقول بأن الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل

(قوله وان المعنى أى العرض لا يقوم الخ) أي فى بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لا في محل باطل

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لا نسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندكم فالايراد المذكور منع وسند وليس بنقض على مايوهمه قوله ويرد عليهم الموت والحياة

(قوله قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبأنه وجودي واحد بل انما ثبت القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه أورد الاعتراض بالموت والعلم

(قوله مع انهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لا يخفى انه لا فائدة حينئذ بالتقييد بقوله عندكم

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما

(قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدا للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل فى النقل من المصنف فان كلامه فى العلم والموت لا فى الموت والحياة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما فى تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف مأخوذ من أبكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) أى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) أي غير المثلين والضدين (فرسمه) أى رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما موجودان لايشتركان فى صفة النفس) أي في جميع الصفات النفسية تخرج عن الحد المثلان (ولايمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) تخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفى) فى رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لايشتركان في صفة النفس) أى في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور فى تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لاينافي ان يشتركا فى بعضها فلذلك أشار اليه والى مايتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدين (فى بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية

(قوله وليس المانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما

[قوله فانه صفة نفسية] أى منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضاً بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار الحيز حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسما فما قيل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز بأن الاول صفة نفسية والثاني معنوية تحكم وهم

(قوله تخرج عن الحد المثلان) أطلق الرسم أولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانياً بناء على انه مفهوم اصطلاحي فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظرا الى الاحتمالين أو لان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة

(قوله والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيذكر في أوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير أيضاً انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به أعنى المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر فى مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الي الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحته اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث فى كون الاول صفة نفسية للاعراض والثانى صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج فى وصف الحادث به الى تعقل أمر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر فى مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحته كان مفهوم الجوهر أعنى المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة

والجوهرية فانهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) أى هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (مثلين باعتبار مااشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه (تردد وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لامانع من ذلك فى الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين فى الحدوث متماثلان فيه أى في الحدوث (وعليه) أى على ما ذكر من أطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار مااشتركا فيه (يحمل قول النجار فى تعريف التماثل) بالاشتراك فى صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا) أي بحسب المعنى (والنزاع في الاطلاق) أي اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) أى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لايصف الصفات) أى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من أقسام التغاير ولاتغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى مااختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الي وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لايشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لايشترطها فى التماثل

[قوله مثلين] أي مقيدين بتلك الصفة لا مطلقاً فانهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية

(قوله واعلم ان الاختلاف في الغيرين الخ) أي مفهوم الغيرين عائد ههنا أى فى التماثل والاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنينية وان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي أن يفهم

معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر

(قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغى جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذلك الاطلاق لايستلزم هذا الاطلاق

أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين ﴿ المقصد العاشر ﴾ كل متماثلين فانهما لايجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعرى وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الأثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ماعرفت والحق أنه لاوجوب عليه ولادخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى وأما الثاني فلأن المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد

(قوله كل متماثلين فانهما لايجتمعان) اما لانتفاء المحل كما فى الجوهرين أو لانتفاء الاجتماع فيه كما في العرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما فى شرح المقاصد

[قوله قسمة ثنائية الخ] بأن يقال الأثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متخالفان وينقسم المتخالفان الي المتماثلين وغيرهما

(قوله لاوجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين أولا

(قوله ليس لتضادهما) أى لتخالفهما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الأثنينية مما سيجيء فهما نوعان متباينان وان اشتركا فى امتناع الاجتماع

(قوله وأما الثانى) أى عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسما من المتضادين أولا اذلو خص بالموجب لجعلهما قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لايخفى

(قوله كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعل المتماثلين مطلقاً قسما للمتضادين فهذا اعتراض ملمنشأه قوله فلا يندرجان تحت معنيين وليس اثباتا للمقدمة أعني دخولهما فى الحد

[قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنياً الخ) قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير فى التماثل والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها أيضاً وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً فراد المصنف بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لا ان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ماذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدى لم يذكر قول البعض بالتمثيل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله أعلم

(قوله واليه ذهب الشيخ الاشعرى) سيجيء فى المقصد الثانى من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لايجتمعان لابد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعرى ومتبعيه

قطعا قلت لا اندراج أيضاً اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وأيضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لايشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الا شرذمة) منهم فانهم (قالوا لا تجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما فى محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) أيضا لان الذات أعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض أيضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه

(قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل فى ذلك فان وحدته رافع للاثنينية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع بما حررنا ماقيل ان تجويز البعض اجتماعهما انما يفيد أن امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وانه يحتاج الى الواسطة فى الاثبات وهو لايستلزم الواسطة فى الثبوت

(قوله وأيضاً المراد الخ) أى لانسلم الدخول المذكور لم لايجوز أن يراد بالمعنيين مالايشتركان فى الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حدهما ههنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند فالمناقشة بأن مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد فى الحد فى استعمالاتهما وانه انما يتم لو كان حد الضدين مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الاشعري أيضاً ليس بشئ

(قوله على جواز اجتماعهما مطلقاً) أى يدعون الموجبة الكلية ويقولون كل متماثلين يجوز اجتماعهما الا قليل منهم فانهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن تماثلهما باتحاد المتحرك وما فيه الحركة والمبدأ والمنتهي واذا كان كذلك ترتفع الاثنينية عنهما

(قوله فلا اثنينية فلا تماثل) بخلاف ماذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل تختلف في الوقتين

ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه أي كضدين ولا تخلو عبارته عن الايماء الي ذلك

(قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا أريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال فى هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما بهويتهما اذ لايجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما فى محل

(قوله فلا اثنينية فلا تماثل) لايقال لو تم ماذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا أيضاً

فرع الاثنينية (الثاني الالزام في العلمين النظريين) أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز أن يقوم به أيضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث أنه) أي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل أحد المثلين (فيجوز اتصافه) أي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفي لان زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) أي ذلك الضد (ضد) أيضا (له) أي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم

(قوله بشيء واحد) أي بالذات والاعتبار فلا يتجه انه قد يتصور الشيء بوجهين بالنظر فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) لان أحد النظرين يكون مقدما على الآخر لامتناع توجه النفس قصداً الى شيئين والفرض أن المعلوم شيء واحد بالذات والاعتبار فيلزم أن يكون النظر الثاني في المعلوم من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله لو جاز الخ) خلاصته أن الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبديهة

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض أخرى فلا تكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف مالو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما قلت أولا ماذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانياً ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتأمل

(قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لايبقى زمانين عند أهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارىء عليه مثل آخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر لصح ان انتفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود أعني الزوال وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل

(قوله الرابع لو جاز الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر

يمكنا الجزم بان القائم بالمحل) المعين (سواد واحد) لكنا نجزم بذلك (وفيها) أي فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين أصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين أعنى العلمين النظر بين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى أعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز

(قوله الى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما

(قوله وعدم التمايز) أى على تقدير تسليم لزومه

(قوله لايجامع العلم بما ينظر فيه) أى بالوجه الذى يحصل من النظر والا فالعلم بالمنظور فيه في الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق

هذا والآمدى لما ذكر هذا لم يذكر الاول

(قوله الى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما الفواعل لا بالاختيار التى بين احدها وأحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعين

(قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ماذكره ليس دليلا على المدعي بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة نقضاً ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعي الخصم هو الايجاب الكلى وستعرف مافيه

(قوله وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف أى وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وجواز ضده لان ذلك القول صريح فى ان المدعي لزوم جواز اجتماع الضدين لالزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد للمردود ولا يحتاج الي ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح

زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضدة أيضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لانسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) أيضاً منظور فيه (للالتزام) أي نلتزم أنه لايمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (لهم) أي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف

(قوله وأما الثانى فلجواز الخ) الصواب فلانه واقع كالفلك فانه لاثقيل ولا خفيف فيجوزأن يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل فلا يلزم اجتماع المثلين وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلى سندا له فغير معقول وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ لاورود للاعتراض المذكور

(قوله فى اثبات الخ) أشار باطلاق الحكم الى انه لايثبت مدعاهم أعنى الموجبة الكلية

(قوله الا لتضاعف الخ) الحصر ممنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء الصبغ أو لاختلاف أجزاء الصبغ فى التصبيغ

[قوله اى نلتزم انه لايمكننا الخ] وقد يقال فى الجواب عن الرابع بجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالا فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى مافيه فتأمل

(قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الايجاب الكلى والمذكور على تقدير التمام يدل على الايجاب الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئى يناقض السلب الكلى الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد فى زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لايدعون الايجاب الكلى قطعاً بل الايجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم وأما جعله في قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل لالضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح فى بيانه فى اثبات جوازه ينادى على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان مابالذات لايزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا فى هذه الصورة فثبت ان لامانع بالذات فثبت الجواز الكلى الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً ولذا أخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لاتوجد فى آخر

(قوله كدرة) ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص فى الحمرة وهو فى الحمرة خاصة وحلك الشيء يحلك حلوكة أى اشتد سواده

(قوله الا لتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان أجزاء صغاراً من الصبغ تنشب ثم مثله ثم

افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب أن كل واحد منها) أي من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم أصلا الا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين ﴿ المقصد الحادي عشر ﴾ قال الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد) لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع مايغني عن قيد وحدة الزمان الا أنه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في

(قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة الي السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمنعين السابقين

(قوله ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعني ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعدداً لاتتحقق المعية بينهما أصلا لافي الزمان ولا في الذات بخلاف ما اذا اتحد زمان حصولهما وان كان في ذاتين فانه تحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم ان الاجتماع مغن عن اعتبار وحدة الزمان لاعن اعتبار وحدة الذات

(قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول

(قوله فصرح بوحدته) فالاجتماع اما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدة الزمان لتصريح بما علم ضمناً أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين أفاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب

مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد أيضاً

(قوله والسواد كهبتان) الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهبتان ولا حاجة في ذلك الي أربع كدرات على مايتوهم

(قوله وبالثاني يزول الاول) مثلا المرتبة التي استحقت لاسم الكدرة زالت في الغمسة الثانية ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة أخرى استحقت بخصوصيتها اسما آخر وهكذا لاان الصبغ الحاصل في أولي المراتب زال في ثانيها

(قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لايخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين أو ان

ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير أعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما أن لا يكون أحدهما) أى أحد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (أو يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الابالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتى بيان أحوالهما فى آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلي هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولايتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعني يسميان ضدين مشهورين (وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعني يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام

(قوله لادخال المتضايفين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بجسم واحد لاقسمة فيه فى الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخلان فى المتقابلين علي ماهو مقتضى هذا التعريف وأيضاً الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول أولا ليشمل الايجاب والسلب والعدم والملكة على ماسيجئ ولذا قال فى ذات ولم يقل فى محل أو موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لايقال انه اسود وأبيض بل بعضه اسود وبعضه أبيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهي بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطأة لايقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحمل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمولى لااتحادهما في الوجود الرابطي فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة ولا اتصاف له باللاحركة

(قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف فى بحث الاضافة قولهم المضاف ماتعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفى التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام

(قوله ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ

(قوله بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ

المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما أشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد فى ماهية المثلين

(قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما ضدان

الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) أى الحكماء (وقد يلزم أحدهما) أي أحد المتضادين (المحل امابعينه كالبياض) اللازم (للثلج أو لابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لايخلو عنهما معا فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معافلا لزوم هناك لاحدهما أصلا (امامع اتصافه) أي المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) أى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر) لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لاثقيل ولاخفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل (عن الوسط) أيضاً (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل مابتوسطهما من

(قوله التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسطور فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى أيضاً غاية الخلاف

(قوله وجب جعل الخ) أى ان أريد الحصر وان أريد بيان أقسامهما المبحوث عنها فى العلوم الحقيقية على مافى شرح حكمة العين فلا حاجة الى ذلك

(قوله للجسم) أى المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا فى السكون أو الجسم الباقي ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه اللبث

(قوله كالمز المتوسط) بناء على انه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة وان حصل من خلط الجسم الحلو والحامض وكذا الفاتر

(قوله اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما

(قوله التضاد المشهوري الشامل الخ) يسمي هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح أيضاً بان الضدين فى التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون قسيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب

(قوله كالبياض للازم للثلج) القول بلزوم البياض للثلج كلام مختل لجواز تصفره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال

(قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقاً عند من يجعل الكون أول الحدوث سكونا أو للجسم الباقى عند غيره

الالوان (وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (أولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين أنواع جنس واحد) أى لا تضاد بين الاجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد في هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشرية والخيرية ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون

(قوله وأيضاً الخ) تقسيم آخر للضدين

(قوله الابين أنواع جنس واحد) المراد به الانواع الاخيرة ولو أراد الانواع الحقيقية لكفى لكن ليس الاجمال كالتفصيل

(قوله بين الاجناس) أى من حيث انها أجناس فلا يرد أن الاجناس قد تكون أنواع جنس واحد كالاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين أنواع جنس واحد

(قوله أصلا) سواء كانت مندرجة تحت جنس أولا كالاجناس العالية

(قوله تحت جنس واحد) بل تحت جنسين

(قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان أو بالملائم والمنافر

(قوله ضدان) لايخفى أن كونهما ضدين يقتضى أن يكون قيد من جهة واحدة فى تعريف المتقابلين لادخالهما أيضاً لاجتماعهما في شئ واحد من جهتين

(قوله وجودية) أى لا يكون مأخوذاً فى مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير

(قوله فليس شئ الخ) أي لانسلم كونهما ذاتيين لما تحتهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لا تضاد بين الاجناس وأما اذا أورد النقض بهما على قولنا لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة فالجواب هو الاول

(قوله لان الخيرية الخ) سند للمنع أورده بصورة الاستدلال ترويجاً واشارة الى قوة المنع فالايراد على

[قوله وأيضاً قد يمكن تعاقبهما] هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام التقسيمين

الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونهاخيرات أو شروراً فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الانواع المندرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولاتضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فان أردت تطبيق مافي الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي أشار الى جوابه بقوله أو التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو

قوله وقد تعقل الاشياء الخ بأن التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لايفيد نفي الذاتية خارج عن قانون المناظرة

(قوله في غاية البعد) فانها بين الطرفين أعني التهور والجبن

(قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذان العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالأمر الاعم المعتبر جنس لهما وهما نوعان أخيران بالنسبة الى حصصها فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد الا بين الأنواع الأخيرة لجنس واحد

[قوله فان أردت الخ] فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة مايصدقان عليه وبقوله والخير والشر مفهوما هما

[قوله اشارة الى التوهم الثاني] والعدول عما في الملخص للاشارة الى ان النقض ليس مختصاً بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف أيضاً كذلك وذكرهما في الملخص لمجرد التمثيل

(قوله بالعرض) أي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء

بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا

(قوله مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ماثبت للشيء مقيساً الى الغير لايكون ذاتياً له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل

(قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على مالا يفيد الا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون

(قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان لها فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا تكون ضدا لشيء منهما

[قوله اذ ليست احديهما في غاية البعد الخ) هذا لايدل على نفي التضاد مطلقاً بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار

(قوله اشارة الى التوهم الثاني) ففي العبارة حذف للمضاف أي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام

الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي أشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله فن العدم والملكة ولك ان تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب أولا بأن الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الامور الاربعة أمور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ماعرفت فكون الشيء خيراً ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لايكون الاواحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيا (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن أنواعا أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيق لايكون

بمعنى فى وصرف العبارة عن المتبادر

(قوله اشارة الي التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما اذ ليس بين كل ماصدقاعليه تضاد

(قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهوما هما كما فى الخير والشر وهو الظاهر المتبادر ويكون النقضان واردين على القاعدة الاولى

(قوله أشار الى الجواب أولا الخ) فالجوابان من شبهة واحدة ملشأها صورتان فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقضين فكان الظاهر الواو وانما أورد كلمة أو نظراً الى عموم قوله وما يتوهم يعنى مايتوهم بخلاف ذلك لايخلو عن هذين الامرين

(قوله بل بين العوارض التى يجوز الخ) اشارة الي ان جواز دخولهما تحت جلس واحد كاف لنا وان الناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول

(قوله فالشجاعة الخ) أي على تقدير كونهما ضداً حقيقياً

هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثانى

[قوله وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض] أي فى العرض كما في جلست بالمسجد فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر

(قوله كالتهور والجبن الخ) التهور افراط طرفي القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الي ماتشتهيه والخمود هوغاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى) وهوان يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم أيضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى

(قوله على تقدير وجودهما) يعني ان المتضايفين قد اختلف فى وجودها فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاخصية ولان المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين

(قوله وكذا الحال فى المتماثلين) أى فى بعض المتماثلين على القول بامتناع اجتماعهما فانهما داخلان فى تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار غاية الخلاف فيه وهذا لا ينافي ماذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما فى تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعاً لان المتوهم جعله دليلا على وجوب جعلهما قسما من المتضادين

(قوله نسبتهما الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الي قابل الأمر الوجودي كذا فى شرح

(قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوه الاول ان مغنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جلس هو اناوجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن الفجور والعفة مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جلس واحد وهذان نوعان من جلسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الي ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثانى انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جلس ضرورى لا استقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوزان يكون شيئان متساويان ويكونان معا فى غاية الخلاف الثالث الاستقراء هو الذى دل على انتفائه الرابع انهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته

(قوله لان المتضايفين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج فى تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة

(قوله قيل وكذا الحال فى المتماثلين) أى يدخلان فى الضدين كدخول المتضايفين وقائله المتوهم الذى

قابل

قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له) أى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (في ذلك الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد) أي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمي للاكمه وعدم اللحية للمرأة (أو جنسه القريب أو البعيد) فالاول (كالعمي للعقرب) فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له (فهو العدم

حكمة العين فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدوانى ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لايكفى فى العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمى

(قوله فى ذلك الوقت) أى الذي اعتبر نسبتهما اليه

[قوله كالكوسج] أى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودى

(قوله يعني كونه الخ) فالمرجع مذكور معنى

(قوله لا للامرد) أى لا لعدم اللحية للامرد يرشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير في النظم

(قوله بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدر أي فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت بل فى وقت آخر امابشخصه كمرد الاسنان للصبي أو بحسب نوعه الخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتن محتاجة الى تكلفات في التطبيق على المراد جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود

(قوله لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيل وان اعتبر قبوله له أعم من ذلك كالامثلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير المفارق

يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضدين فى المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل الشبه كما قلنا

(قوله أعم من ذلك) أى من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

(قوله اذا لم يجعل الجوهر جنساً له) واما اذا كان جنساً له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق لحق

والملكة الحقيقيان) فالحقيق من العدم والملكة أعم من المشهوري منهما على عكس الحقيق والمشهوري في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي (فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق

(قوله الذى ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة

(قوله وعرفوا الخ) فالمراد بأمرين المتخالفان

(قوله اذ لا موضوع لها) اما لانتفاء المحل كما في المفارقات والجسم والهيولى أو بانتفائه للاستغناء كما فى الصور الجسمية والنوعية

(قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر لان الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما

(قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى أن المراد بالحلول مقابل الحمل سواء كان حقيقياً أو شبيهاً به كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيجيء فلا يرد أن اللابياض ليس له حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات

الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقاً لا الحلول فى الموضوع

(قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفى الاجتماع فى موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفى راجعاً الى القيد مع ثبوت الاصل

(قوله ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان أريد بامتناع الاجتماع المذكور فى تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى مابه الشيء هوهو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال

قد يسمى تباينا فلايدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى * الثاني المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان أولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان أولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة أولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بأن العدم المطلق لايقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لايقابل العدم

(قوله على قياس البصر والعمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر لكون المحل القابل معتبراً فى العدمى

(قوله وجوديان) أى ليس السلب داخلا في مفهوم شئ منهما

(قوله بجواز كونهما عدميين) منع لقوله وعلى الثانى يكون أحدهما وجوديا والآخر عدمياً وقوله كالعمى واللاعمى اشارة الى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر

[قوله بأن العدم الخ] اثبات للمقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادي لعدم مقابلته للعدم المضاف اذ الكلام في العدميين

(قوله قد يسمى تبايناً) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم

(قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن أحد العدمين مضافا الى الآخر وأما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام فى ذلك فستعرف ان الشارح رده فى حواشي التجريد واعلم انه يكفى فى نفى التقابل بين العدمين انه لو وجد شئ مغاير لما أضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد أشار اليه الشارح فى حواشي التجريد حيث أجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لايجري فى اللاشيئية واللاممكنية اذ يجتمعان في شئ من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفينا في نفى التقابل بينهما وبهذا يندفع مايقال بعد تسليم انتفاء اضافة أحد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما أعنى المفهومين اللذين أضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ماقيل على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون أحول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما أعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع

المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان واما العمي فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد

[قوله لاجتماعهما في كل موجود الخ] يعنى لابد في المتقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلا بأن يكون كل منهما من الامور الشاملة كالشئ والممكن العام أو كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما الي محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الايراد عليه باللاممكنية واللاشيئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عدميان لايجتمعان فى موجود مغاير لما أضيف اليه لعدم الواسطة بين ماأضيفا اليه وأما ماقاله الشارح قدس سره في حواشى التجريد بانه يكفى فى نفى التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما فى مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحال أعني امتناع الاجتماع وأما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما أضيف فجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين

[قوله وأما العمى فهو انتفاء الخ] يعنى ان اللاعمى مفهوم عام لايمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه فلا يكون من حيث هو مقابلا للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر أو انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمي فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان أحدهما سلباً للآخر

[قوله فهو البصر بعينه] أى من حيث الصدق وان تغايرا في المفهوم فالتقابل بينهما فى الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ماأورده الشارح قدس سره في حواشى التجريد من ان التغاير بينهما في المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين فى الوجود

عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه ان يكون أحول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لايصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان

(قوله فهو البصر بعينه) رده فى حواشى التجريد بان تعقل البصر لايتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوما قطعاً وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط

[قوله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب] أو رد عليه انه ان أراد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان أراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب

سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللاعمي أعم من كل
واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه
فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في
العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودي
وأجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولاشك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن
ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن
المشهور الى قوله اما ان لايكون أحدهما سلبا للآخر أو يكون تنبيها على ان المرادبالوجودى
ههنا مالا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمي فى القسم الثاني أعنى ان
يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم
اللاعمى علي الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل

(قوله فالتقابل بينهما) أى بين اللاعمى والعمي بالايجاب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب الظاهر بين العدمين

(قوله متخالفان فى المحل) لكون أحدهما مقيساً الى اللازم والآخر الي الملزوم

(قوله تنبيها الخ) حال من فاعل ضمير عدل أى منبها وفيه بيان فائدة لفظ اقامة السلب مقام عدلين وليس مفعولا له لان علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور

فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً

(قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل أو المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة فى الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

(قوله على ان المراد بالوجودى الخ) قيل ان جعل مثل العمي والبصر حينئذ من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمي العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وحينئذ لا كلفة في ذلك

(قوله فدخل مثل العمى الخ) فاس من ان أحد المتقابلين فى هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضياً عند المصنف

(قوله وأما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يحتمل التقرير أصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققه

فى قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التى هي عقلية أيضاً

(قوله مع تصريحهم الخ) يعني ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم

(قوله يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) أي قد يكون كذلك اذ لايلزم فى الضدين كونهما موجودين بل أن لايكون السلب جزءاً من مفهوميهما وكذا الحال في المتضايفين انهما قد يكونان من الامور الذهنية كالعلية والمعلولية وفى الملكة والعدم نحو الكلية والجزئيـة بخلاف الايجاب والسلب فانه لايكون لهما وجود فى الخارج أصلا

(قوله وأما الايجاب والسلب بمعنى ثبوت النسبة وانتفائها اللذين هما جزآ القضية وقد يعبرعنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الايجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازاني فى شرح العضدى لابمعنى ادراك الوقوع وادراك اللا وقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله

(قوله أمران عقليان) أى موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لنفسهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسواد

(قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما فى الخارج مقيساً الي محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل

(قوله قد يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجياً) كأنه يريد انه يجوزان يكون موجودا خارجياً والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين أيضاً

(قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول ههنا مايعم حلول الاعراض فى محالها وما هـو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

(قوله واما الايجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان

فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقاداً فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أو في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ماقيل من أن تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد * الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على

(قوله فاذا حصلا في العقل) هذا صريح في أن المراد بالايجاب والسلب والوقوع واللا وقوع فما في شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين وهم

(قوله كان كل منهما الخ) أى الثبوت واللاثبوت عقداً لان المراد بحصولهما في العقل الاذعان بأن النسبة واقعة أوليست بواقعة

(قوله فالمتقابلان) أى الثبوت والانتفاء

(قوله وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لااشباحها

(قوله وهذا معنى ماقيل الخ) أى ان المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لان تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلى تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للايجاب والسلب بمعنى انه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر مانقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللا فرسية والا فركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا يخفى أن ماعتبر الشارح قدس سره أظهر لان الثبوت واللاثبوت صفة النسبة في نفسها وانما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف

(قوله فلا تقابل بينهما الخ) اذ الحيوان المقيد بالناطق واللاناطق مثلا كلاهما حاصلان معا في الذهن والخارج

فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فبينهما تضاد بالنسبة الي اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل

شيء يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لامقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب أو ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع أولا
وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان
على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قدمر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى
مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام

(قوله حينئذ) أي حين عدم اعتبار نسبته الى شيء

(قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما أن لايكون أحدهما سلباً للآخر أويكون اذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين في القسم الثاني ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان واللا انسان وبماحررنا اندفع ماقيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على التقسيم المشهور

(قوله ادراك وقوع الخ) أي تصوره كما نص عليه في حواشي التجريد ولم يرد به اذعان أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين

(قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لايرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضاً على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لافي مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضائفين يعمه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد

(قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد

الأربعة كما أشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقدسها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد الحادي عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) أى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) أى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما

(قوله كما أشرنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع الخ

(قوله الا أن يبنى على الشبه الخ) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول فى كون المفهومين فى كل منهما فى غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود أى معنى كان سواء كان وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره بالسلب لاوجود أى معنى كان سواء كان لاوجوده لغيره في نفسه أولاوجوده على ماوقع فى الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللا بياض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالايجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر ان ماقيل من أن مافي الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ماذكره الشارح قدس سره ليس بشئ لان خلاصته أن تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لايوجد فى المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللابياض خارج عنه اذا أريد بالايجاب والسلب ماهو فى الحقيقة وهو لاينافي التعميم المستفاد من الشفاء

(قوله التقابل بالذات) بمعني انتفاء الواسطة فى الاثبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره

(قوله انما يثبت فيها التقابل لان الخ) فنى جميعها يتحقق الواسطة فى الثبوت فهذا الحكم لاينافى ماتقدم من أن الوحدة والكثرة لاتقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيلية لان بالذات هناك فى مقابلة بالعرض

(قوله بتوسطهما) أي هما واسطة فى الثبوت

الانسان واللا انسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل فى الاربعة مطلقاً وقد يجاب بان الشيخ قال فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل فى الاقسام الاربعة أراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذى ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على أحد قسمى العام على سبيل الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة وأراد بالايجاب والسلب المعني الخاص ورد عليه بطلان الحصر

[قوله وغيرهما من الاقسام الخ] اما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر وأما فى تقابل العدم

ولاشك ان التنافي في الذات أقوى وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشر وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه أنه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفي) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيراً ينفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية (والنافي للذاتي أقوي) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي (فهو) أى تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمنى (أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المعتبرة فى التضاد الحقيقى

﴿ المرصد الخامس فى العلة والمعلول ﴾

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان

(قوله ان التنافى فى الذاتى أقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب

(قوله غاية الخلاف المعتبرة الخ) يعني أن غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين فى الايجاب والسلب فهي ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون تنافيهما أشد

(قوله لما كانت الخ) يعني انه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع الموجودات بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية فلابد من علة

والملكة فلان مفهوم العمي سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا

[قوله والنافي للذاتي أقوي] اعترض عليه بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافياً لمعروضه لايقال ان الرافع بلا واسطة يكون أقوى من الرافع بواسطة الافتقار فى التأثير الي غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوي من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لايكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتى اذا كان رفعاً للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتى أقوى فى النفى والمعاندة من الرافع للعرضى لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لانفسه

[قوله وقيل بل الاقوي هو التضاد] قائله صاحب التجريد على مافي بعض نسخه ورد بانه لايتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان أشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقي

(قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لايخفى ان المناسب لما أورده المصنف فى أول الموقف الثاني من

والوجوب أورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه مقاصد) عشرة ﴿المقصد الاول﴾ تصور احتياج الشيء الى غيره ضرورى) حاصل بلا اكتساب فان كل أحد احتياجه الى أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا أولى بأن يكون

لاتكون معلولا ومن معلول لايكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والامكان الخاص أورد مباحثها في الامور العامة وفيه اشارة الي أن مافعله الامام في كتابه الملخص والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وماقيل ان مراده أن ايراد مباحثهما في الامور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لاعلى تفسير المصنف لانه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشىء اما أولا فلان بناء ايراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لامعنى له وقراءة أورد على المجهول بجعل كلام الشارح قدس سره لغوا وأما ثانياً فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم فى الوجوب أيضاً كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً وأما ثالثاً فلان التفسير الثاني وهو مايشمل المفهومات بأسرها لاالموجودات فقط وأما رابعاً فلانه حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا

(قوله تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه

(قوله كل أحد) قدر على الاكتساب أولا

(قوله مطلقاً) أى الضروري بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان

تفسير الامور العامة بمالا يختص بقسم من أقسام الموجودات التى هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما فى الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس فى أحكام النظر وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على لاستطراد بعيداً أشار الشارح الي ان وجه ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثانى لاعلى تفسير المصنف ولا يبعد ان يقرأ أورد فى عبارة الشرح على صيغة المجهول

(قوله واستغناؤه عن أمور) ذكر الاستغناء اما استطرادى او لانه عدم الاحتياج وضروريته تستلزم ضرورية الاحتياج الذى كلامنا فيه

(قوله على التصديق الضروري مطلقاً) أي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البديهى ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور أي بالكنه أو بوجه مافانه كاف فى المطلوب

ضروريا (فالمحتاج اليه) في وجود شئ (يسمي علة) له (و) ذلك الشئ (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واماناقصة والناقصة (اما جزء الشئ) الذي هو المعلول (أو) أمر (خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة)

(قوله فالمحتاج اليه)سواء كان بنفسه أو باعتبار أجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعنى المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذى هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجئ

[قوله فى وجود شئ] أشار بذلك الي ان العلية في العدم مجرد اعتبار عقلى مرجعه عدم علية الوجود للوجود

(قوله اما تامة كما سيأتى أو ناقصة) يعني ان القسمة الاولي متروكة فى الذكر اختصارا بقرينة قوله ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادةوالصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعني المحتاج اليه أولا سيجئ تحقيقه

(قوله ان كان به الشئ بالفعل) الباء للملابسة أي مايقارن لوجود وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف

[قولة فالمحتاج اليه فى وجود شئ يسمي علة] قيل المعلول اذا كان مركبالجميع أجزائه التى هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لايكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لاتتقدم على المعلول لازمانا ولا ذاتاً كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لامجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ماذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هى الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقهوالانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوامالعلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورها بالكنه بدون تصوره وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم فىجزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة فى العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انمايلزم فى المعني الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه أعم من ان يكون هو نفسه كذلكأو كل واحدمن أجزائه المتعددة نظيره ما ذكره الشارح فى حواشى الطوالع من ان معني قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه

(قولهوالعلة اماجزءالشئ) المقسم فيعبارة المتن هوالعلة الناقصة كما أشار اليه الشارح ولايرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لاعلة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرةفي المقسم

(قوله والاول ان كان به الشئ بالفعل) الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصرفالمستفاد

لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع أن السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشئ به (بالقوة كالخشب له) أى

بعد وجوده على شئ آخر تخرج مادة الافلاك وأجزاء الجزء الصورى لمادة المركب كصور الخشب للسرير فانها أجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى مابه الشئ بالقوة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل سيان بعيدان بواسطة الصورة

(قوله لا يقال الخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بان يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ماوهم لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة

(قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه

(قوله الصورة السيفية المعينة) وهي التى تحصل فى الحديد المعين

(قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل مايشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية

منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشئ بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التى يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت أما جزؤها الاول فظاهر وأما جزؤها الثانى فلان لجزئها الاول مدخلا قريباً فى وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك فى عدم دخوله فى تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشئ بلا واسطة اعنى المحتاج اليه أولا وبالذات والمعلول انما يحتاج أولا وبالذات الى كل من المادة والصورة وأما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانياً وبالعرض وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من أجزاء الصورة وذلك لان ماعبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر أيضاً جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام

(قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة) أى تعيناً نوعياً باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها

(قوله عين تلك الصورة) أى الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعيا

(قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا

[قوله وان كان الشئ به بالقوة] المناسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشئ بالقوة ليفيد

للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادة مايختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل مايعمهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل أو بالقوة (ولها) أي للمادة (أسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فمادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل) وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) أي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) أيضاً لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود (والثاني) أعني مايكون خارجاً عن المعلول (امامابه الشيء

لايستلزم تحقق فرد السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف أيضاً ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

[قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ] أي في عبارات القوم

(قوله بل مايعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية والمادية مبني على التسامح

(قوله ولها أسماء) أي يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لايطلق عليها هذه الاسماء

(قوله مابه الشيء) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشيء

الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ماتحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ماقاله الشيخ في الشفاء من ان المادة هي مالا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هوهو بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما أشرنا اليه

(قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر

(قوله والثاني أعني مايكون خارجا عن المعلول) قد يكون مابه المعلول جزءاً منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متفاهم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير

كالنجار له) أى للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية) أى العلة الغائية (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لاتوجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لاتكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لايكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) أي للغاية (علاقتا العلية والمعلولية) بالقياس الى شي واحد لكن باعتبار وجوديها الذهنى والخارجي (ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده أوفى وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ الجميع نوع اشعار

(قوله كالنجار) التمثيل مبنى على المسامحة فانه فاعل للحركات المعدة للسرير

(قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول

(قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لايتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة

(قوله لاتكون الا لفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية

(قوله تشبيها الخ] من حيث ترتب كل منهما على الفعل

[قوله بحسب تصوره وحصوله فى الذهن] من حيث ترتبه على المعلول

[قوله أو في وجوده فقط] كما في المعلول البسيط

[قوله نوع اشعار الخ] انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بأن المراد به مالا يحتاج الى أمر غيره

[قوله واما مالاجله الشئ كالجلوس الخ] ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليته فى الذهن أى باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصورها

(قوله والغاية لاتكون الا لفاعل بالاختيار) مراده ان العلة الغائية لاتكون الا للمختار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ أفعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبنى على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال الصرف

(قوله وفي لفظ الجميع نوع اشعار الخ انما قال نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بان المراد ان لايبقى شئ يحتاج اليه

بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها) أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (أو مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن

[قوله ومن تتمته] فكأنه قيل مايحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لان ماهو معتبر في المحتاج لايعتبر في المحتاج اليه وماأورده عليه من ان اعتباره في جانب المعلول لايقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية فمدفوع بأن المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التى هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي أمور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هي في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن أو العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق وأما رفع المانع فان أريد به المانع في نفس الامر فيجوز أن لا يكون فيه مانع وان أريد به المانع الفرضى فانما يستلزم الترتيب الفرضى لا في نفس الامر

لا ان تكون مركبة اليه

(قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) قال قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لايستدعى احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين لعلة مع تمام وجود المعلول فليتأمل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجود به كما تقرر عندهم فحينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءا من العلة التامة وان أشار اليه صاحب التنقيح وأنكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه أثر العلة التامة متأخراً عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزأ منها وهو محال لكن أشار الفاضل التفتازاني الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبروه جزأ من العلة التامة بل اعتبروه أثراً لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضي قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية مايقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لايضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ لايتوقف المعلول على شرط وجودي أصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون

المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث (فمجموع أمور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أى تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) أى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام أمرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن

(قوله ولا يتصور الخ) لا شك أن المعلول فى الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ولعمرى كيف خفى هذا على الفحول

(قوله ان مجموع المادة الخ) قد يقال أن المادة والصورة متفرقتين معتبرتان فى جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم للشئ على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبراً فى العلة أيضاً فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره فى المعلول والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقوفا عليه

فرضيا لا حقيقياً هذا بقى ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر فى جانب المعلول لا يمنع اعتباره فى جانب العلة أيضاً الا يرى ان كلا من الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة أيضاً فلو كان الامكان جزءاً من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وأيضاً لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره فليتأمل

[قوله والعلة الناقصة متقدمة] قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزأ من العلة التامة

(قوله وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق أثرا للعلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً فتأمل

(قوله فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية

تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لايجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الي ذلك المجموع أمران أوأمر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء فى وجوده وجزء أيضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو

(قوله لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام فى تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا

(قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معني قوله فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين

(قوله وهو الشرط) أى مايتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتيين

(قوله فانه من جملة مايحتاج اليه الخ) الاول لاثبات أصل العلية والثانى لاثبات كونه ناقصة

(قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أى جزء حقيقة وان لم يكن جزءا ظاهرا أو بالفاعل أي جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة مايتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من شأنه الفعل

متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضا يلزم من التقدم فى صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين أخش من الواحد وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ

(قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدى ههنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصوراً والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدى فى التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف ومما ينبغى ان يعلم ان قوله بخلافه فى باب التعريف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو استطرادى وقع فى أثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من أجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدما على المحدود بالتغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل وان قال به القاضي الارموى فليتأمل

(قوله وجزء أيضاً من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل ولك ان تحمله على التأسيس بناء على ان فى لفظه أيضاً اشعاراً بانه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى لايعتد به ولا يعد من العلة وأنت خبير بأن التشبيه يشعر بالانحطاط فى المشبه

(قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لايفيد لان مقصود السائل ان نفس

المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولايكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من

(قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه أو بمدخلية أمر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على ذكر أمور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كلا منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الامور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لايكون قابلا بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلا له بالفعل سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر اليه فيكون ذكر هذا ذكراً للامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا اندفع ماقيل سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ماذكرناه من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مامنه ولا مالأجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد أن المعلول يحتاج أولا الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ماذكر انما هو بواسطة احتياجهما اليه فتكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة ورد بانه يخرج عن قسمة العلة الغائية لانها علة العلية الفاعل فتكون علة بالواسطة

الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولامامنه ولا مالاجله ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءاً من بعض الاقسام وأجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانياً وبالعرض أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما أشرنا اليه هو المحتاج اليه أولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لايذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لافي وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات

(قوله أي باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفاً للخاص على العام لخفاء أمره

(قوله وقد يجعلان من تتمة الخ) لاشك ان جعل الادوات من تتمة المادة بعيد جداً فالاولى جعله من تتمة الفاعل كما سنذكره الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثاني

جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة (فان قلت) لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل أو القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له فى نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ثم انه) أي عدم المانع (قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) أى عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) أي فى الامر الممتد الذى هو المسافة (للسقوط الا أنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودى المعتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمى كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) أي ذلك العدمي (مؤثر) فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك فظهر أن الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضا موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً فى الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن

(قوله لما جعل الخ) أشار بتقدير الشرط الى أن الفاء في قوله فعدم المانع للدلالة على أن منشأ السؤال ماتقدم كما أن مورده ذلك وان هذا السؤال لاتعلق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به

(قوله وانه خلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته بل هذا مركوز فى طبائع الحيوانات العجم

(قوله مبدأ) أى موقوفا عليه للوجود فى الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه والتميز العقلى لا يكفى فيه

(قوله ثم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريرا لما قاله السائل من أن العدم لايكون جزءا من علة الوجود وخلاصته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودى بناء على ماثبت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمى وأقيم مقامه فقيل انه جزء العلة تجوزا

(قوله له قوام) أى يحصل فى الخارج بتجدده بما يحيط به احتراز عن فضاء لاقوام له كفضاء خارج العالم فانه لايمكن النفوذ فيه

(قوله ولكن يجوز أن يتوقف الخ) فانه لاشبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل والتوقف لايستدعي التميز الخارجي كما زعمه المصنف فان التوقف أمر اعتبارى مرجعه صحة الترتيب

(قوله فان قلت الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ماسيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لايرد ماأشار اليه بقوله ثم التحقيق الخ

يتوقف التأثير في الوجود علي أمر عدمي كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فما قيل من ان العلة التامة الوجود لابد أن تكون موجودة أريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجوداً وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما

بالفاء فيكفيه التميز العقلى بمعني ان العقل اذا لاحظ العدمى ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك العدمى لاعلى وجوده العقلى فلا يرد انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض انتفاء العقول فلا يكفيه التميز العقلى فلا بد من القول بانه كاشف عن الوجودي

(قوله من حيث وجوده وعدمه معا) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما فى المعد او على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولا وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وان كان مقارنا له

(قوله من أن العلة التامة للوجود الخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العيلية اصالة فى الوجود

(قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد) كلامه فى حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التى يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى أو بالنظر الى الافراد الذهنية وان أمكن ان يناقش فى الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من أثر المعد قال فى حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذى هو القوة القريبة أعني ان يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافياً لقبوله مقارنا لعدمه حتي اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان أثرا للمعد لازما له أدرج فى عداده ولم يعده من أجزاء العلة التامة استقلالا

(قوله فما قيل من ان العلة التامة للوجود الخ) لا يخفي ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التى لها مدخل فى وجود المعلول ولاشك ان العلة التامة للمعدوم أيضاً لابد ان تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود حينئذ ولا اشارة فى ذلك القول الي خصوصيات تلك الامور حتي يوجه التخصيص بان بعضها انما يجري فى الموجود دون المعدوم على ان أجزاء العلة التامة لاتنحصر فيما ذكره اذا المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه

(قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع الى ما الذى هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة لمدخل أي مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه

أنه يجب ان يكون كل واحـد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولاقام عليه برهان أيضاً فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقي بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام أنه مؤثران أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية فى الوجود فهو حق ولامحذور فيه لايقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضاً الموضوع فى الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا أخذ من حيث أنه جزء

وعلية العدم للعدم مرجعها عدم عدم علية الوجود للوجود

(قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله

(قوله ولا قام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته

(قوله فان قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل أما اذا جعل جزءاً منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوما

(قوله ليس معنى كونه جزءاً الخ) أى على هذا التحقيق انه جزء حقيقى له كما ذهب اليه المصنف بل انه من تتمته فكأنه جزء منه

(قوله وهذا المقدار الخ) أى كونه معتبرا في جانبه كف فى الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولايتوقف على كونه جزءاً حقيقة

(قوله لايقال الخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق

(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لايضر

(قوله وأيضاً الخ) فيه انه من الشرائط المعتبرة فى جانب الفاعل

(قوله الجنس اذا أخذ الخ) سواء كان للمركب أو للبسيط وكذا الفصل فاندفع مافى شرح المقاصد أيضاً من ان هذا انما يتم فى المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط

نظيريه ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لايصح وفي بعض النسخ بوجوده بالباء السببية وكذا في نظيريه وهو أظهر

(قوله قلت ليس الخ) هذا لاينافي ماسبق من المصنف من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزأ من ذات الفاعل

أعني بشرط لا شئ يسمي مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى صورة أو نقول الكلام
فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه
خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه
ولك ان تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة مايتوقف عليه الشئ فى وجوده اما جزء له أو
خارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس
الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود أو مالا جله الوجود أولا
هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والاول
أعنى مايكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة

(قوله يسمي صورة) أى بالقياس الى المادة فلا ينافي ماتقدم من أن كل واحد منهما اذا أخذ بشرط لاشئ كان جزءا ومادة للنوع

(قوله الاجزاء العقلية) أى مايتوقف عليه الوجود العقلى سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركب من الامور المتساوية أوغير محمولة

(قوله لجعل من عدادها) فالضمير فى قوله فهو المادة راجع الى مابه الشئ بالقوة أعني قيد القسم لاالى الداخل الذى به الشئ بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال فى قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطاً لوجوده كالهيئة السريرية عند من لايقول بجزئيتها للسرير

(قوله ولك أن تقول الخ) لما كان ادخال بعض أقسام العلة الناقصة فى التقسيم السابق محتاجا الى تكلف أورد تقسيما لاشائبة من التكلف فيه

(قوله الي الصورة الجوهرية) أى المعينة فانها محتاجة في وجودها الي المادة وان كان مطلقها علة لوجود المادة

(قوله وحدها) أي لابالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول

(قوله اما وجوديا الخ)وأما المعد فهو داخل فى الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار

(قوله جزءا عقلياً) أى جزءا له فى الوجود العقلى وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية

(قوله وهو الجنس والفصل) وما فى حكمه

(قوله أوجزءا خارجياً) أى جزءا فى الوجود الخارجي

[قوله وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ] وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الي الصورة الجوهرية ولتقاربهما اكتفى فى الاعتذار بذكر أحدهما

والصورة ﴿ المقصد الثانى ﴾ الواحد بالشخص لايعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا

(قوله لايعلل بعلتين مستقلتين) أي يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافيا في وجوده وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قيل ان هذا الحكم لايصح عند الاشاعرة لانحصار العلية عندهم فى ذاته تعالى فوهم اما أولا فلان مذهب الاشاعرة انحصار الفاعلية فى ذاته تعالى كما سيجئ فى المقصد الثالث لاانحصار العلية مطلقاً وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع وأما ثانياً فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لايتوقف على وجودهما فى الخارج

(قوله الاول الخ) خلاصته أن العلية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشئ واحد بالقياس الي شئ واحد في زمان واحد من جهة واحدة أعنى الوجود وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بديهي التصور ولو عرف باللفظي قيل هو أن لايمكن حصول شئ بدون شئ آخر فما قيل فيه بحث لانه ان أريد بالاحتياج كونه بحيث لايمكن وجوده الا بايجادها بخصوصها اياه فلا نسلم ان العلة يجب ان تكون كذلك وان أريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا ينافى الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لايستند الا الى مالا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وحينئذ يمكن اختيار كل من شقى الترديد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك مما قررنا ان توارد العلتين على معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب أو على سبيل البدل وان ماذكره الشارح قدس سره في جواب لايقال مندفع مما يقضي منه العجب اما أولا فلان ترديد الاحتياج فى المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعني الاول مختص بالفاعل المستقل الذى لايمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثانى معنى التقدم الذاتي وأما ثانياً فلان المعلول مستند الى كل واحدة من علله الناقصة اذ لامعنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لايستند الا الى مالا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصى لايعلل بعلتين لغوا من الكلام وأما ثالثاً فلانا لانسلم انه لو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه

(قوله أى لواجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولوعلى سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما المستقل بالتأثير كما سبق الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال كتأثير احداهما أو كلتاهما فيه وكونه أثراً لهما وأماالعلة التامة كمايشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لايدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة فى العلة التى ثبت عدم

اليهما) أى الى كل واحدة منهما (للعلية) أى لكون كل واحـد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) أى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد الامر (الآخر) اذا الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) أى جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وان لم يوجد الآخر (ممني الاستغناء) أى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد أو الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما

(قوله فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه

(قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلق انما التعدد والاختلاف في السبب فيلزم فيما نحن فيـه اجتماع الاحتياج وعدمه فى شيء واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا

[قوله وهو أيضاً محال) أي امكان المحال أيضاً محال فيمتنع اجتماع العلتـين على معلول واحد شخصى وهو المطلوب

جواز تعددها بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع أمور مخصوصـة مؤثرة فى المعـلول المخصوص بالفـعل اسـتقلالا بما فيها لا يفيد ضرورة عـدم كونهما مع أمور مخصوصـة أخر كذلك فان قلت اطـلاق العلة التامـة على كل من العلتـين المسـتقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانهـما جملة مايتوقف عليـه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفى فى وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما وتفسير العلة التامـة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبر فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب

(قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) أورد لفظ الامكان ايماء الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يعلل معناه لا يمكن ان يعلل

(قوله وأما تواردهما على سبيل البدل) اطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور

على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخري اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا أمكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله اذ لو أمكن الخ

(قوله وامتنع حينئذ وجود الأخرى) امتناعا بالغير يدل عليه التقييد بقوله حينئذ

(قوله اذ لو أمكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لا لقوله اذا لم يمكن تعاقبهما على ماوهم

(قوله ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصي

(قوله لزم اعادة المعدوم) والكلام في التوارد لافي الاعادة فلا يرد ماوهم من أن هذا انما يتم اذا لم يجوز اعادة المعدوم وانما لزم الاعادة لانه لايجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلول وعدمه معا اذ المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية في الآن الثاني فيكون اعادة للمعدوم وبهذا اندفع ماقيل انه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولابد لابطاله من دليل آخر يثبت أن المعلول الشخصي اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص

(قوله وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده) لا أمراً زائداً على وجوده اعتباريا أو حقيقياً ليكون علة مستقلة في افادة ماأفاده الاولى

وقيل لان احداهما اذا أوجدت المعلول واستحال حينئذ وجود الأخرى صح توقف المعلول عليه وأما اطلاقها على الأخرى حينئذ فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلول وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع مايقال وجود المعلول الشخصي اما أن يتوقف على احداهما لابعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة وأما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة

(قوله فان عدم المعلول بعدم الاولى) أورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية

ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احداهما استحال وجود الاخرى بعدها وان أمكن أن توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احداهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة

(قوله تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود أو هو الوجود في الزمان الثاني

(قوله أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها فى افادة البقاء الى أصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما حررنا لك اندفع الشكوك التى أوردها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلا نطول الكتاب بايرادها وردها

(قوله وان أمكن أن يوجد الخ) فالتوارد انما هو في اعتبار العقل فقط

(قوله حركة الشمس) أى بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها

(قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احديهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها

فلا يلزم ايجاد المعدوم لان ماهية المعلول لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر نزول شخصيته ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة أخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون فى الزمان الثاني أو الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودى العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقياً وذلك لا ينافى استقلال العلة كما لا ينافي صورة التوارد ايجاد احدي العلتين بالفعل للمعلول استقلالا والاخرى المعدومة بمعني انها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكفى العلة الاولى فى وجود المعلول على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذى ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لايهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية بأى وجه كان وأيضاً امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل

(قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس

لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان علي البدل فكان اثباته به دوراً * الوجه (الثانى اما أن يكون لكل واحد منهما أثر) أي تأثير (فكل) أى كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (أو لأحدهما) فقط أثر (فهي العلة) دون الاخرى (أولا) أثر (لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة) وكلاهما أيضاً خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير

(قوله أى تأثيره) فسر الأثر بالتأثير لانه اذا فرض العلتين على الواحد الشخصى الذي هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً فلا معني للترديد بان يكون لكل منهما أثر اولا يكون

(قوله وليس يلزم منه الخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص

(قوله فيستغنى الخ) أى اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى الخ

(قوله هذا رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس محالا لان تأثير الاخري فرع احتياجه اليها اذ لاتأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف في اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغوا فاندفع ماتوهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لايقتضى أن يكون الثانى رجوعا الى الاول

بمجرد ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتي ينافى ماجوزه سابقاً من توارد العلتين على معلول شخصى على سبيل البدل ابتداء وانه ظاهر البطلان كيف ولو صح لصير اليه من أول الامر فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضرورى مبنى على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي أيضاً بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس

(قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعنى الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنياً عن الاخرى وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان أريد لزوم الاستغناء فى الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الي ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرنه حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء

الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) أى تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال مايجذبه الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لايجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالي ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور فى ذلك (وأما المثلان فهما واحد بالنوع

(قوله بجوهر فرد) اذ لو كان جسما مركبا من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع

(قوله على السوية في القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا في القوة والسرعة كانت الحركة معللة بالقوي والسريع للاولوية

(قوله لامتناع اجتماع المثلين) أي الحركتين المتماثلتين كما مر نقلا عن بعض المعتزلة

[قوله مستندة الي مجموعهما) وان كان كل واحد منهما كافيا في حصولها بشرط الانفراد وهذا منشأ توهم التوارد

وهو محال فقد رجع هذا الوجه الي الوجه الاول

(قوله لامتناع اجتماع المثلين) قدمر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة

(قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قيل هذا الجواب في غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بينا غنيا عن الاحتجاج عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل

(قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافى ما ذكره فى مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك ماقد يحركه محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك أيضا بان اثريهما متغايران وان ذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ماستعرفه

فيجوز تعليله) أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى أن فرداً منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مماثلا للاول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة أيضاً لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده أو منضما الى غيره وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي

[قوله أي تعليل الواحد بالنوع] لايخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثلين مستدركا اذ يكفي ان يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضاً الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعي كما صرح به في بيان أقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعاً الى المثلين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع يأبى عنه قوله على معنى ان فردا منه الخ فانه صريح في ان المعلل هو الطبيعة باعتبار الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية وأما اذا كان المعلل المثلان فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركا

(قوله مستقلتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لايستدعي تماثل عليتهما

(قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين

(قوله اما وحده) أن قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية أو منضما الى غيره ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين

(قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذا الكلام في تعليل المثلين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار

(قوله أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذ هو المتنازع فيه وأما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفقتين وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقاً وانما أوردوا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى

[قوله لا على معنى ان الطبيعة الخ) مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذى نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب

(قوله لكن هذا المثال انما يصح الخ) قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع

هى من الاضافات (أمر ثبوتي) موجود فى الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الي افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال

وجودهما الرابطي أعنى اتصاف المحل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ للمحل مدخل في الاتصاف وهوقد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما فى نفسه فانه لامدخل للمحل فيه بل تشخصهما

(قوله وأما التمثيل بان طبيعة الخ) رد لما في المباحث المشرقية وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به

(قوله وانما لم يمثلوا الخ) تعريض بشارح المقاصد

(قوله فان العلة الخ) يعنى سواء نظر الى الطبيعتين أو الى الافراد والمتحقق ههنا تعليل واحد بواحد لاتعليل واحد بمتعدد

[قوله كان كل من العلة والمعلول متعدداً) أي كان كل منهما متعدداً بالشخص مع اتحاد افراد كل

واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو أعم من الحقيقى وأنت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقى بمختلفتين وان قوله أيضاً فالحرارة الخ فى حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ماذكره

(قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به

(قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا) قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه فى كل من العلة والمعلول ونقل كلام الملخص ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول أيضاً الا ان تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص فلا يضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه أن يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما يدل

في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها أو للوازمها (الحاجة الى احديهما علل الامران) أى الفردان المتماثلان منها (بها) أي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضي ذات الشئ أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) أى عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هي) أى تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) أي نختار ان الماهية لاتحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة مالابعينها ولا يلزم من ذلك أن لاتكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة

منهما في الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالافراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعلل مختلفة وقوله قال في الملخص تأييد له فاندفع ماتوهم من ان كون المعلول النوعي مستنداً الى علتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستنداً الى علة وهو المراد من استناد المعلول النوعي الي علتين فقوله وان اعتبر افرادهما كان كل الخ محل نظر

(قوله فان قيل الماهية الخ) وورود هذا الاعتراض بالنظر الى المتن وأما علي مابينه الشارح قدس سره بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا ورود له اذ لاوجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبائع في الخارج كما هومذهب الاوائل

(قوله لامتناع الخ) اذ التعليل فرع الاحتياج

(قوله قلنا هي) أي تلك الماهية الخ لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمرا مبهماً تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين أى تعيين الماهية وجعلها متعينة أى شخصاً ناشئ من جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية فى ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الانحاء فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما ومن حيث أنها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم شئ من المحذورين

عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره أولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة أو معلول على مايتبادر من كلامه لايخلو عن بعد كما سيشير اليه

(قوله والا استغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لايخفى

لتلك الماهية وتلك المعينة أيضاً تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما) أى الى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم أحدهما) أي الى علة ما (الذي لاينافى الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما

لم يرد اعتراض المصنف لان مبناه على أن المراد من التعيين فى قوله والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المباحث صريحة فى هذا المعنى حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم إن استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة لما هى هى مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها ولعل فى قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ماقلنا

(قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لايقتضي الاحتياج اليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج

(قوله الى ماهو علة له حقيقة) وهى المعينة فانها المعطية لوجودها لا المطلقة

(قوله الى شيء منهما) أى ليس المراد رفع الايجاب الكلى كما هو المتبادر بل السلب الكلى وهو ظاهر

[قوله فهي مع استغنائها الخ] فيه رد على شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الي ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام فى الجواب نفى احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين لانفى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

(قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي فى شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقراً الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الي علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ماتقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الي كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود حينئذ دون التى لم توجد بعد أو وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول

جازان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتي يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لاينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعن مفهوم أحدهما الذى هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ماجاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه أشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى

[قوله ثم الصواب الخ] أى بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لايرد عليه اعتراض المصنف على ماهو مختار الاوائل من وجود الطبائع

(قوله فاذا احتاج الخ) اشارة الى ماذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعى يجوز تعليله بعلل مختلفة مآله ان تماثل المعلولات لايستدعي تماثل العلل

ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوالهما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لايكون المعلول محتاجا ولا مستغنياً بحسب الذات أى لا يكون الذات منشأ لشئ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فحينئذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتبي فى شرح الملخص لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه أو امكان الوجود بدون الغير لايكون بحسب الغير بل يكون ذاتياً بخلاف الوجود والعدم وعليه يبتنى كلامهم في مواضع من جلتها ماذكره المتكلمون فى اثبات أن الواجب تعالى لايحل في شئ وقد أورده المصنف فى المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جلتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها فى عالم العناصر وأما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه بجواز ان يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخري وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتأمل

(قوله فلا يتم الدليل المعلول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصياً لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعياً لان الواقع لكل منهما فى معرض

علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المماثلين هويتهما المتخالفتين ﴿المقصد الثالث﴾ يجوز عندنا) يعني الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصي (مستندة بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) أى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (أو) بتعدد (شرط أوقابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحودث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب

(قوله يعني الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته

(قوله بسيط) أى لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغى تحرير محل النزاع فانه قد تحير فيه بعض الناظرين

(قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً

(قوله الا بتعدد آلة) أي الا بتعدد كتعدد آلة أو شرط أو قابل فلا يرد أن الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة فى هذه الامور لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية ولان تعدد أحد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي فى صدور أثرين بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث أحد هذه الامور

الاستغناء ووجه الرد ان المحذور الذي الزمه المصنف على الامام عدم تمامية الدليل المعلول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة لالزوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل

(قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالاعم من ذلك وهذا لايثبت على أصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا لايفردون بالذكر ويدرجون فى عداد الاشاعرة فى أكثر المواضع وأما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللاهتمام

(قوله او قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لايسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل أعنى الماهيات الممكنة وأجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر فى علم الفاعل فلم لايكفى هذا القدر فتأمل

الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الا أثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك أن الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا

(قوله كالمبدأ الاول) أي بالنظر الى معلوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الاضافات والسلوب أيضاً لانها انما تعرض الي الغير ولا غير في تلك المرتبة لاذهناً ولا خارجا كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين

(قوله ولا يلتبس الخ) يعني أن ماقاله الحكماء لا يضر الاشاعرة وانما أنكروه قطعاً لاصل مابنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى وأما ماقيل من أن ذاته تعالي بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعني فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هي مقتضيات الذات وفي مرتبة وجوده

(قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة أيضاً لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك

(قوله فلا يجوز ان يستند اليه الا أثر واحد) قيل صدور الأثر عن الواجب يستلزم تعدد الأثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً لان المجموع ممكن أيضاً فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكناً آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجباً والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر أولا فيتحد الأثر في المآل

[قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له تعالي صفات حقيقية] قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالي لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعي ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتي تفرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلومات المتكثرة كثرة لا تحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالي ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثاني انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالي واحد حقيقي بالنسبة الي ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة أو تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو

واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقي ان كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا وان كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذاً فى كون المبدأ موجبا أو مختاراً الا فى هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته أو تعلقها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة فان فرض أن لايكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه أيضاً (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطلق (ولقبول الاعراض) أيضا (فهما) أي التحيز وقبول الاعراض (أثران لبسيط)

(قوله فان فرض أن لايكون الخ) بأن فرض أن ارادته نفس ذاته وكذا مايتوقف عليه وان لاتعلق لها

(قوله لنا في اثبات الجواز) أى مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد ثبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد أن هذا الاستدلال لايكاد يصح اما الزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره واما تحقيقياً فلعدم قولهم بالعلية فيما سوى ذاته تعالى

الحدوث فى غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً ان كان موجباً لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج فى موضوع القضية الكلية اعنى قولهم الواحد لايصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الثانى فتأمل

(قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لابالاختيار قطعاً فتأمل

[قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الخ) قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الأثر بل قبل تعلق الايجاب أو الاختيار اذ بعد صدور الأثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقياً قبل الايجاب لايمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقياً قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لاغبار عليه فليتأمل

[قوله لنا فى اثبات الجواز الجوهرية الخ] قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقى فلا وجه فى اثبات المدعي بمجرد البناء على الالزام

واحد حقيقي (لا يقال أحدهما) وهو قبول الاعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهوالتحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام فى قابليته لهما وهو) أى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التى هي الجوهرية ولا يمكن أخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) أى القابليتين اللتين هما

(قوله بل الكلام في قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد وهو القابلية الا أن يثبت تخالف القابليتين بالماهية

(قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما

(قوله أخذه الزاميا) بناء على قولهم أن الجوهر جنس عال فيكون بسيطاً

(قوله للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط صدر عنه أثران

(قوله الا ببيان بساطة العلة التى هي الجوهرية) مع انها ليست بسيطة فان لها وجوداوماهية وامكانا وجنساً وفصلا وغير ذلك فان قلت هي بجميع مافيها ولها شئ واحدمستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوي هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند أحد الامرين اليهاباعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخري وههنا ليس كذلك قلت لانسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكون متبوعه أشرف من التحيز الذى يفيد الاحتياج الي الحيز فجاز ان يستند الاشرف الي الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم فى بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

(قوله لان الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياي خمسة كهزجوهر عبارت است * عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورة أست *

(قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له أجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا فى الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادى آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتباران يكون حيوانا مبدأ للمشى وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته فى الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاءالعقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

الأوان (وجوديين) قيل ويمكن أخذه الزميا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه الاول لو كان) الواحد الحقيق (مصدر ا(ا) و(ب) مثلا (لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب)) لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) أي في الواحد الحقيقى (هما) أى هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقى (مصدراً لمصدريتهما) أى لمصدريتى (ا) و (ب) كما كان مصدرا لهما اذ لايجوزأن تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا ل(ا) و(ب) والمقدر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام

(قوله قيل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات

(قوله وهو مشكل) أى بيان الامور الثلاثة

(قوله لكان مصدرية الخ) أى بالمعنى الاضافى كما هو المتبادر الى الذهن أو المترتب على كونه مصدراً (ا) وليتجه الجواب المذكور فى المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد في دخولها وخروجهما لمجرد الاستظهار والا فالخروج متعين على هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد فى الواحد الحقيقى وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبني على التنزل ليس بشئ

(قوله أى هذان المفهومان) أشار الى أن المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على الضمير حيث أبرزه والا فالواجب فان دخلا والى أن تذكير أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدرية ل(ا) و(ب) لابد أن يكون له مدخل فى صدورهما وهو ظاهر لالان للمصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل أيضاً

(قوله قيل ويمكن أخذه الزامياً) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لايقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

[قوله لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقى وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدريتان الخ

(قوله فان دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلا

(قوله لكان مصدرا لمصدريتهما) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفى السابق فلابد ان يضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقدير المبسوط

فيهما) أي في المصدريتين فنقول كونه مصدر الاحدى المصدريتين غير كونه مصدراً للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه أو احدهما لزم التركيب والا كان مصدرالهما أيضاً (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية (ا) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معاً أو دخل أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التركيب فقط وان خرجا معاً أو خرج أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التسلسل فقط وان دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) أي قطعاً يقينياً لاشبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده (فلولا أنه مركوز في العقول ان اختلاف الأثر) وتعدده (لايكون الا باختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث أنه لوكان) الواحد الحقيقي (مصدرا لأثرين) كـ(ا) و (ب) مثلا (لكان مصدرا لـ(ا) ولما ليس (ا) لان (ب) ليس (ا)) ولكان أيضاً مصدرا لـ(ب) ولما ليس (ب) (وأنه تناقض والجواب عن الاول المصدرية أمر اعتباري) أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لاوجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون

فانه انما يتم اذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبنى على كونها اضافة متأخرة عنهما

(قوله بطريق ابسط) حيث تعرض فيه للعينية أيضا

(قوله والجواب الخ) وقد يجاب بانه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد لان مصدريته ليس نفسه ولا جزءه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية أخري ويتسلسل

(قوله غير محتاجة الى علة توجدها) وان كانت محتاجة الى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها للأثر

(قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري الخ) اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لافرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعاً وأجيب بانه لاتسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطالب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكناً خاصاً حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لايحتاج الى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب

الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسها (فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابدان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لاالامر الاضافي الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه

(قوله حتى تتسلسل المصدريات) أى يحصل سلسلتها

[قوله وان سلمنا تسلسلها] يعنى أن التسليم ليس راجعاً الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لايمكن حيلئذ القول بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية بل الى مايترتب عليه أعنى التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات أى ان سلمنا حصول سلسلة المصدريات بان ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقى فهذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل

[قوله فان قيل] تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور

[قوله خصوصية] ليس المراد الامر الاضافى فيرد عليه مايرد على المصدرية بل مالأجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد لانه لاحاجة اليه اذ لزم أن لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات سواء كان موجوداً أولا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة فى الحقيقة لانها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص

[قوله فاذا فرض الخ] وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من انه لوتم لامتنع صدور الأثر الواحد منه أيضاً

[قوله فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية أخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لايشذ عنها شئ يحتاج الى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر

(قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لايجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضى ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في الانواع المنحصرة كل منها فى شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لايقتضي الا علة ما كما سيأتى تحقيقه

أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات اذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لايجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة فى جهة واحدة أو غير متشاركة فيها

[قوله فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية] فيه ان اللازم مما سبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى أمر يقتضى وجود المعلول على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما أن تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لايكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ وبما ذكرنا اندفع ماقاله المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق مايختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة

(قوله اذ ليس هناك جهة أخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة أخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية أخرى ويتسلسل فليتأمل

(قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع فى قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التى لايكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لافائدة فيه أصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لافى الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس فى ان الواحد الحقيقى الذى هو الله تعالى على ماهو عليه في نفس الامر من أحواله بعد التنزل وتسليم كونه موجباً بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم كيف لاوله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً

(قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع أحد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل

لاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الابعضها دون بعض ولئن سلم أنه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لايضرنا لان المبدأ الحقيق متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له أرادة يتمدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات أمور كثيرة ولايقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثانى أن الاستدلال) على تغاير طبيعتى الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانالما رأينا نارا ولابرد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولاحر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف أثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا

(قوله ولئن سلم الخ) اعادة لما ذكره بقوله ولا يلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لاينفعكم لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر

(قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يحقق معه شئ لاذهنا ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى فى مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام فى انه تعالي فى هذه المرتبة لايصدر عنه أمران توهم محض لان هذا الاعتبار فرض للشئ بدون مايقتضيه ذاته تعالي وحينئذ لايصدر عنه شئ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالي يلزمه في نفس الأمر سلوب مثل أن وجوده وتعينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم بلزومه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزما للمحال هو امتناع صدور أثر عنه فتدبر فانه مما خفى على اقوام

(قوله والجواب عن الثانى الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لايجوز أن يكون بالتخلف فالمناقشة فيه بان التخلف لايثبت بتغايرها بالطبيعة لجواز أن يكون بسببين عارضين ويكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل فى مبحث اثبات الصورة النوعية

الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله

(قوله لان المبدأ الحقيقى متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب فى نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وأما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لاعلى ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ماذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشئ عنه ولم يكن هذا السلب منشأ لايجاد شئ آخر لابد لنفيه من دليل

لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لانسلم ان صدور (ا) و) صدور (لا (ا) تناقض فان نقيض صدور (ا) هو لاصدور (ا) واماصدور لا (ا) أعنى صدور (ب) (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر (ا) ان كانت مصدرا لغير (ا) صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ(ا) لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ(ا) وغير مصدر لـ(ا) وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره

(عبد الحكيم)

(قوله أعنى صدور (ب) أشار الى دفع مناقشة وهي أن صدور لا (ا) ليس الا عدم صدور (ا) اذ لاصدور للاعدام فيكون مناقضاً لصدور (ا) بان صدور لا (ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بانه لا (ا) وهو موجود

(قوله صدق أن هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما في الاستدلال الاول حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدرا لـ(ا) لان المفروض صدور (ا) و(ب) من جهة واحدة فى المعنى الاضافى ولا شك انه اذا تعدد الصادر يكون صدورأحدهما غير صدور الآخر فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير عن الشئ ضرورى فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ(ا) لفرض صدوره عنها وأنها ليست مصدرا له لفرض صدور غير (ا) الذى هو مستلزم لسلب صدور (ا) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعددت الجهة فانه يدفع التناقض فمعنى قوله لان الموجبة المعدولة الخ أن النسبة التقييدية التى اعتبر متعلقها بطريق العدول أعنى صدور لا (ا) استلزامه للنسبة السلبية التى اعتبر متعلقها بطريق التحصيل أعنى سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة اذا كانت النسبة الايجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع ايراد الشارح قدس سره بانه سهو لان الخ لم يرد عليه أن صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب) لايقتضى اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فان السواد الذي في الجسم يصدق عليه انه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة ماقاله المحقق الدواني من أن صدور لا (ا) ليس صدور (ا) فهو لاصدور (ا) فما اتصف بصدور لا (ا) فقد اتصف بلا صدور (ا) فاذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية أخرى بلا صدور (ا) من غير تناقض وأما اذا لم يكن الا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ

(قوله انما يتناقضان الخ) يعنى أن صدور (ا) وصدور (ب) وان اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة

بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر لـ(ا) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول ثم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ(ا) موجبة معدولة والفرق بينهو بين قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) بين لاسترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه(ا) من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم أنه اذا صدر عنه(ب) صدق أنه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم أنه صدر عنه ماليس(ا) وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لانهما مطلقتان وان قيدت أحديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي فى المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان

﴿ المقصد الرابع ﴾ قال الحكماء البسيط) الحقيقى لاتعدد فيه أصلا كالواجب تعالى (لايكون قابلا وفاعلا) أى لايكون مصدرا لأثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا

لها لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافاً حقيقياً حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد فاندفع ماقيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما

(قوله قال الكاتبي الخ) حاصل كلامه بعينه ماقررناه سابقاً فى تحرير السؤال الا ان الشارح لما حمل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر جعله وجهاً آخر مغايراً له

(قوله وان قيدت إحديهما الخ) أجيب بأن صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان

(قوله لاتعدد فيه أصلا) لامن حيث الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات

(قوله أى لايكون الخ) أي ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقاً كما يفيده ظاهر المتن بل بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة وأما بالنسبة الى شيئين أو الى شئ واحد من جهتين فجائز لانه على

(قوله وان قيدت احد يهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه (ا) يجب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين المذكورتين مطلقتان

الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) مما فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) أيضاً (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وأيضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذاً بينهما في الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا

كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول أو الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقى مصدراً لأثرين بخلاف مانحن فيه ومن هذا ظهر أن ماقيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لامر وفاعلا لآخر بل ينفى القبولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم

(قوله حيث ذهبوا الخ) فانه فى مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى فى تلك المرتبة واحد حقيقى فما قيل أن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم

(قوله وهى صادرة عنه الخ) وان لم يقولوا به صريحاً بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الايجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقد مر تفصيله

(قوله ليسا من الموجودات الخارجيـة) بل من الاضافات التي ينتزعها العقل من الواحد الحقيقى بالنظر الي استقلاله بالاتصاف بشئ

(قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع

(قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره

(قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الخ) هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضي

(قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلا لشئ وقابلا لآخر بل ينفى القبولين أيضاً مع ان الشارح سيصرح فى مباحث اثبات الهيولي ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الي شئ لا بالنسبة الى شيئين

[قوله واجيب بان الفاعل وحده الخ] فيه بحث لانه ان أراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون

يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشئ) البسيط الى شئ آخر (نسبتان

(قوله اذلابد من الفاعل) أى من حيثية كونه فاعلا فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلا

(قوله لزم امكان الوجوب) أى امكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقى لكونه فاعلا وامتناع وجوبه منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع النقيضين أعنى الامكان الذاتي للوجوب بالغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجباً له فهو ممنوع اذ لابد له من القابل وان أراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لايلزم من هذا تناف فى محل النزاع اذ لا استقلال لشئ من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافى ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد على أن فى قوله ولا يتصور ذلك فى القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجباً للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشئ الواحد لايكون متصفا بهذين المفهومين على ماهو المدعي فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به أيضاً فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع فى المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بقى ههنا شئ وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافى ماذكره في المقصد الثانى من قوله ثم انه يعلل كل من المتخالفين بمحله أما وحده أو منضماً الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فائدة يعتد بها فتأمل جوابه

(قوله والجواب انه لايمتنع ان يكون للشئ البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شئ واجباً لشئ فى نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شئ وجوب شئ آخر له ولا يقتضى جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضى احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وأقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد

مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين مختلفتين فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة (ومنهم من أجاب) عن الوجه الثانى (بأن نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذى ينافيه (وأورد عليه أنه) أى انتساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك) أو نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

(قوله من جهتين مختلفين) أى الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا ملشأين لامكان الوجوب وامتناعه قيد ان معتبران فى عروض الامكان والامتناع للواحد ورده المحقق الدوانى بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميهما فلابد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعنى اللازمين من جهة واحدة

(قوله ورد هذا الجواب الخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التى تقتضى الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما اذ لا مجال لنفيه

(قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) أى نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين أن تكون الوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لا تتعين أن تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل

بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون احداهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام فى ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ماذكره تكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ماذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل اشئ بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشئ بالامكان الي نفس الذات و بالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ماذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

(قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء

[قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان أراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له فى محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله فى الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافى بهذا القدر

له (الا أن يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني لغوا ﴿ المقصد الخامس ﴾ قال الحكماء القوة الجسمانية) أي الحالة في الجسم (لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة) اى لاتقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً (ولا في الشدة) أي لاتقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (ولا في العدة) أي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير

(قوله من جهتين) أعني الفاعلية والقابلية

(قوله أى الحالة فى الجسم) لا المتعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام

(قوله لافي المدة) لايخفى أن كلة لا هذه ليست لنفى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولازائدة لانها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه وبالتقدم على القسم نص عليه في الرضي فالوجه أن يقدر الفعل بعده أى لايفيد أثرا غير متناه في المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فانه الاولى ولا في قوله ولا فى الشدة ولافى العدة زائدة لتأكيد معنى النفى يفيد أن المراد نفى كل منها لانفى المجموع وكلمة في متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغى أن يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان أظهر الا ان ذكره آكد

(قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق أن يقول أن تفعل فعلا اشارة الى أن عدم التناهي فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتي لان اللازم من عدم تناهي القوة فى الشدة وقوع الفعل منها في آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ في الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب أمثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا فى زمان اذ لايمكن قطع المسافة الا في آن والا لانقسم الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك مايجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ يحتمل أن يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلامنا فيه

(قوله سواء كان زمانه الخ) فبين عدم التناهي فى المدة وعدم التناهي فى العدة عموم وخصوص من وجه

لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع مايناني قسما منه كأن لايجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشياً يحتمل كونه اسود

(قوله اى لا تقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة أخرى اسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعي عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة في

متناه وانما انحصر لاتناهي القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظراً الى آثارها فلابد أن يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما أن يعتبر لاتناهي الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما أن يعتبر

(قوله لاتناهي القوى) الظاهر لاتناهي القوة

(قوله بمعني عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب فانه ليس مختصاً بالكم بل يتصف به المجردات أيضاً

(قوله أن يعتبر اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته

(قوله وأما زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها

(قوله فى الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان فى نفسه

(قوله والكثرة بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام

(قوله واما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان الخ) يعني أن زمان الأثر وان كان متناهياً بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لانتفاء الجزء فاذا اعتبر لاتناهيه بحسب الانتقاص فهو لاتناهيه بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى اللاتناهي في الشدة كما مر أن تقوى على فعل حركة لايمكن أسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الأثر فى زمان فى غاية القصر بل في آن على ماصرح به الشارح قدس سره فى حواشى التجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل فى زمان فى غاية القصر بل فى آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد فاذن تناهي الزمان في النقصان يوجب لاتناهي القوة في الشدة ولاتناهيه فى النقصان يوجب تناهيها فى الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة أخري أشد منها والجواب أن المراد أن لاتناهيه فى النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الي الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلا هو لاتناهي القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهر أن استدلال الشيخ فى النجاة على نفى اللاتناهي فى الشدة بانه ان لم يكن أثرا لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة وان أمكن الاشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة فاسد لانا لانسلم انه اذا لم يمكن أثرالقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لانهاية في الشدة لما عرفت من أن المراد باللاتناهي فى الشدة أن لايمكن أثر أشد منه وان

الحركة ولا يدل على نفى جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذى ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة انما هو في خصوصية الحركة

(قوله اما ان يعتبر لاتناهيه في النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعاً الي عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا فى حاشية التجريد

لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التى لا تقف عند حد فهو لاتناهى القوي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي فى الشدة ظاهر البطلان لان القوي اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى أزمنة مختلفة فلا شك أن التى زمانها أقل هى أشد قوة من التى زمانها أكثر فما تكون غير متناهية فى الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا فى زمان بل في ان محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى الزمان منقسما أيضاً واعترض عليه بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا

وصفه باللاتناهي باعتبار انه لايمكن تحققه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها عن القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم أن هذا البيان أعم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هى أسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية أو مجردة والتخصيص في المدعى بناء على انه المقصود بالبيان

(قوله واعترض عليه الخ) أجاب عنه بعض المحققين بان اللاتناهى في الشدة يقتضي أن لايجوز العقل ماهو أشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام فى الجانب الذى كان غير متناه تنافى اللاتناهي وفيه أن تجويز العقل الاشد منه تجويزا مطابقاً للواقع ممنوع والتجويز الفرضي لايجدى نفعاً

[قوله ظاهر البطلان] نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان فى القصر بحيث لا يمكن ان يقع فى جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه الابطال الذى ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لاعلى زعم المصنف فتأمل

(قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة فى الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها فى الشدة باعتبار انها لا حركة أسرع منها كما أشار اليه الشارح والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وأيضاً عدم التناهى فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لايصل

مستلزما لمحال آخر وأما اللا تناهى ابدا فى المدة اوالعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمـان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيراً غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوي الجسمانية فى المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أى نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعى نصف

(قوله فقد جوزه المتكلمون) أى غير الاشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن

(قوله غير متناه زمانا وعددا) بمعنى انه لايقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لاتقوى على أثر غير متناه فى المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة للافلاك لان نفوسها المنطبقة لاتقوى أن تفعل حركات لاتنقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهي بمعنى لايقف والكلام فى الغير المتناهى الذى كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجويزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وانها هى الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * تبديل التركيب والهيئة على مافى تفسير القاضي

(قوله في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليـل يجري في كل أثر غير متناه فى المدة والعدة فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوي

(قوله على انتفاء اللاتناهى) يعنى أن الضمير المجرور راجع الى النفى المستفاد من قوله لايفيـد والمراد بالانتفاء الامتناع

(قوله فيهما) أي فى المدة والعدة

(قوله ان قوة النصف الخ) أى النسـبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على مايدل عليـه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير

الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعني القطع وان كان امرا وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود أعنى الحركة بمعني التوسط كما سيأتى فلذلك اعتبر أثرا للقوة الجسمانية

(قوله وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوي الجسمانية تأثيرا كما سيأتى فى الجواب فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تأثير القوة الجسمانية فى المدة والعدة بناء على ان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهري أى على سبيل جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب

قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (فى القبول) أي قبول الحركة (لانه) اى لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أى ولتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثريهما أيضا كذلك اذ لا تفاوت فى الأثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى) نصف قوة (النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضا) بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ فى الحركة

(قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية فى جملته والا لكانت قوة البعض دون الكل

(قوله اذلاتفاوت في الأثر الخ) أى بالنظر الى نفس الجسمين وأما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ماقيل ان الحركة فى الخلاء محال فلابد من ملأ يقع فيه الحركتان ولا شك أن ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملأ بأن يكون معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملأين في الرقة والغلظ

(قوله قوة النصف) أى نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه

(قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما وعلى أن ماهية الحركة لاتقتضي قدرا معيناً من الزمان على ماسيجئ فى بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة أبى البركات ههنا

الظاهرى بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لايجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة أبعد

(قوله نصف قوة النصف) أى نصف الضعف لانصف الجسم كما يتبادر الى الوهم

القسرية من جهة الفاعل أصلا بل من جهة القابل فى قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كانت نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف أيضاً اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) أى فحينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لايجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ماذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحداً (فتقع الزيادة عليه) أي زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن

(عبدالحكيم)

(قوله كان نسبة القبول الخ) أى بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوى بينهما في الامور الخارجة عنهما

(قوله فحينئذ نقول الخ) أى حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل فى كل واحد منهما هكذا وخلاصة البرهان فى الحركة الطبيعية انه لوتحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غيرمتناهيةوحركات الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركات الكل أيضاً لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهي الي المتناهي فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية

(قوله لما عرفت) من أن النسبة بين الأثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين

ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) أي كون الاول متناهيا فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة * الاول أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعيا فى جسم هو محلها أو قسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة أصلا لم توصف باللاتناهى فى التأثير أيضاً وهو المطلوب قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله أيضا موقوف على أن لها تأثيراً طبيعيا أو قسريا (الثانى أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين

(قوله أو قسريا فى جسم آخر) هذا بناء على ماهو المشهور وأما فى التحقيق فالمؤثر في القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فانه كالمعد لتلك الحركة

(قوله لم توصف باللاتناهى فى التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر أثرا غير متناه اما بانتفاء التأثير أو بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهى

(قوله معنى كلامهم الخ) يعنى أن النفى في قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتناهى لا الى المقيد أعنى التأثير

(قوله لهذا المطلوب الذي دليله الخ) هذا الوصف لادخل له فى الجواب وانما ضمه لايضاح أن هذا الدليل مبنى على هذه المقدمة

(قوله وذلك غير مسلم عندنا) يعنى الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء فى اثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لايذكرون هذا المنع ويقتصرون على مابعده من المنوع

(قوله قلت معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهى التأثير الظاهرى والترتيب المحسوس الذى بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لايثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير

(قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل ثم ان هذا المنع فى القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لايلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما اصلا هذا توجيه ماذكره وفيه بحث اذ لاحاجة لهم في اجراء البرهان الي اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري فى مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي أثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفى وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلا وان فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزء لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا أقلوا حجرا فى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لايقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلا (الثالث أنها) أى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو أيضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة فى أجزاء الجسم فلا يكون

(قوله أن يكون جزء لقوة الخ) فان جزء القوة لايلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل فى الحقيقة

(قوله فان عشرة الخ) تنظير لا تمثيل والا فالواجب أن يقول ربما لايقوي على اقلال عشر ذلك الحجر

(قوله انها أى قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لولا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لاتتناهي فما قيل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة فى نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة فى الكل أولا كاف للمستدل اذ لاشك أن تلك القوة أقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لايخفي اذ الاقلية غير لازمة من الحلول فى نصف الجسم ولو سلم فمجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض

بانقسام المحل مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا فى القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفى قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الي اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضا غير متناه مع انه أزيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه من اتحاد القاسر فيقع الزيادة فى الجهة التى هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر فى الشرح

(قوله فان عشرة مثلا اذا اقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والافلقائل ان يقول كلامنا فى التحريك الطبيعى الذى لامعاوق فيه والواحد من العشرة فى الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التى لايقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين فى التحريك الطبيعى على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لاكله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل فى قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر فى التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر فى عشر تلك المسافة فتأمل بقى الكلام فى جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفاً

(قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان

انقسامها

انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري فى قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى

(قوله وهذان الامران) أي الثاني والثالث

(قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهي القوة القسرية فان الجسمين المتناسبان بالضعفية والنصفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الي هذين الامرين اعلم أن الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المنوع فقال ثم لقائل أن يقول انه يجوز أن تكون هذه القوة الغيرالمتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى فى الاجسام المركبة بعد المزاج ولا تكون موجودة لشيء من الاركان التى امتزجت عنها وكما أن المحركين للسفينة فان الواحد منهم لايحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية فى جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن فى حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية فى الكل وانما يحملها فى حال الانفراد اذليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضاً يلجئنا الي أن نأخذذلك البعض بشرط قطعه وإبانته حتى يكون لقائل أن يقول ان البعض المبان لايحمل من القوة شيئاً بل يكفينا أن نعين بعضاً منه وهو بحاله فنتعرف حال مايصدر عن ذلك البعض عن القوة التى فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لامحالة ويلزم ماقلنا انتهي ولا يخفى مافيه لانا لانسلم كون القوة سارية في جملته قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله فى الكل من حيث هودون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية فى جملته كان لبعضها بعض القوة اذلايلزم أن يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لايلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين فالمنوع المذكورة واردة على هذا التقرير أيضاً أعنى اعتبار البعض متصلا بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين فى عدم وجودها بالفعل لانا نمنع امكان هذه الامور في نفس الامر ومجرد الفرض لايجدي نفعاً

(قوله ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسى في شرح الاشارات

(قوله على التشابه) أي التساوى بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم اذ لولم يكن كذلك لجاز أن يكون قوة الجزء مثل قوة الكل

(قوله وكالنفوس المنطبعة) التى هى للاجرام بمنزلة خيالنا في كل الجرم لبساطتها

فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكفى فى الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها فى القلة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بعينها

الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضا أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زماني وهو ممنوع فيما اذا

(قوله لكن التحريك الخ) أى لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذا من المدعي واعتذر عنه المحقق الطوسى بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة فى هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بأنه انما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا فان ارادة الفلك لاتنقسم بانقسامه لجواز أن لايكون لجزئه ارادة أصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطا متشابهاً كله وجزؤه فى الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية فى جميع الاجزاء وتكون أجزاء الصورة كلها متشابهة فى الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر

[قوله المقابل للتحريك القسرى) وهو مايكون صادرا عن داخل في المتحرك سواء كان لشعور أولا واحترز به عن المقابل للارادى والقسرى معاً أعنى الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل في المتحرك

(قوله مع أن أكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال أجساما آلية وانما قال أكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة فى أغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها

(قوله وأيضاً أجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لامعاوقة فيه

(قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية

(قوله وهو ممنوع الخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ

(قوله المقابل للتحريك القسرى) احتراز عن المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه

(قوله مع ان اكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه

(قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف

كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوي مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم

(قوله وقد يعد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة تماسها بالطرف الذى يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر أصغر

(قوله وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الموجود منهما في كل زمان الا حركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تناهي مافرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن للعقل أن يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تناهي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله كالاعداد التى لم توجد) فانها لاتتصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل

(قوله وهذا هو الذى عولوا الخ) أي هذا المنع هو الذى اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لايمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لايتوقف على الوجود

(قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسى بان الفرق بين الصورتين بأن اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لاتناهيه وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضى والزيادة

(قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل ان يمنع هذا ويقول لم لايجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق أيضاً فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على أدوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضى عندهم

بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلا بد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) أى لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذى

(عبد الحكيم)

عليها فى جانب المستقبل وهى فى هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان أما لو استدل على وجوب تناهيها عددا بأن جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العددى فلا

(قوله بان المحكوم عليه) أي بالزيادة والنقصان

(قوله أزيد) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقى هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا نفع فى هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه

(قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله فى دليل المتكلمين على تناهي الحوادث

(قوله وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتصافهما بهما

[قوله أى لا نسلم ان الحركتين الخ] يعنى ان هذا الاعتراض أيضاً منع الا أنه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله

تقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما يقوي عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان وقما في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتي يكون محركها غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوي

(قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه المحقق الطوسى بان الكلام في عدم التناهي فى المدة والعدة ولا شك ان الزيادة على غير المتناهي عددا أو مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه

(قوله اي هذا الدليل الخ) اشارة الي أن قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على غدة أمور الخ لا على ما قبله

(قوله فلا يترجح به الخ) وهذا على ما قالوا ان الرأى الكلي لا ينبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التعقل منحصرا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد فانما يفيد لوقوع الجزئي فى الخارج لا لتعقل الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق

(قوله مستندة الي قوي جسمانية) وهى قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل الى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهى حركاتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام

[قوله ثم انه أي هذا الدليل منقوض الخ] ان حمل النقض علي المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوي الجسمية الفلكية بحسب الادراكات أيضاً بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة ويكفى جزء الادراك فى صدور جزء الحركة والكل عندهم فى حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلى وهذا الدليل لايفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم

جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزيـة الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئيـة الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة فى صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جازبقاءالقوة الجسمانية مدةغير متناهية وكونها واسطة فى صدور آثار لا تتناهي جاز أيضاً كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالا أيضاً ﴿المقصد السادس﴾ الدور ممتنع وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة

[قوله بوساطـة نفوسها الجزئية] يعنى ان الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقوله لانها المباشرة الخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك

(قوله أما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين أعنى العلية والمعلولية فى شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة

(قوله لاعلى انها لا تكون واسطة فى صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادرمنه بواسطة كل القوةوانما يلزم لووجد التفاوت بالنصفية في مبدأ التحريك نفسه وبهـذا أمكن ان يمنع الملازمة التى ذكرها فى الرد الآتى كما لا يخفى واعلم أن هـذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخرى الفلاسـفة من أثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمـه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

(قوله لانهـا المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جيعاً هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة فى النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة فى ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطةهي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ماذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل

كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة علي المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعني وان كان مخالفا له في اللفظ (وان أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أمرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلا بد من تصويره) أولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانا من وراء المنع في المقامين) إذ لا يتصور هناك للتقدم معني سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معني تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود) فى نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان أحدا لا يشك فى أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى

(قوله قولك) أى مقولك المعتبر تقديرها لاثبات الملازمة وان لم يكن مذكورا صريحاً

(قوله فيمنع بطلانه) وأيضاً فلا معنى لقوله بمرتبتين حينئذ ولم يقل بمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالى لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انسانا لكان حيوانا ناطقاً

(قوله المذكور) يعني تذكير ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويل المذكور

[قوله فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة] فضلا عن اللزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الشيء علة لعلته كان متقدماً على علته

(قوله فالجواب ان الخ) اختيار للشق الثاني

(قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشئ علة لعلته لزم ترتب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالى باطل فكذا المقدم

[قوله لان العلة متقدمة على المعلول] المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً كما في بعض البسائط ام لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلول أصلا ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الي نفيه

تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) أى فى ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) أى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لا تتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوي) فى الاستدلال على ابطاله هو (أن نسبة المفتقر اليه) وهو العلة (الى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر

(قوله بعد مااعترض) أى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ

(قوله أي الي ذلك الواحد) يعني أن الضمير ليس راجعاً الي كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الي الآخر المفتقر اليه أي واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لانها افتقار في الوجود

(قوله لان العلة المعينة تستلزم الخ) أى قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لايستلزمها أصلا فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقر اليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ماقيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور أعني مالاينفك المعلول عن العلة والمدعي عام وكذا ماقيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تنافي بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر

(قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكره بعد التنزل عن بديهة المدعي كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه يمنعه السياق

(قوله والاقوى فى الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعي أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما فى كون كل منهما فاعلا للآخر مع توقفه علي شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الي المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ماسلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك

(قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معيناً) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لايتصور اقتضاؤها الا لشئ مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لايستدعى علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم

الي

الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) أعنى الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا أقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لا يقال جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع

(قوله بالامكان) أي الخاص

(قوله لان المعلول المعين لايستلزم) أي أصلا لان احتياجه للامكان وهو لايستدعى علة معينة

(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مفتقرا مغايرا لنفسه باعتبار كونه مفتقرا اليه وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية أحدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية

(قوله لايقال الخ) يعني يرد على الاقوى مايرد على الاولى فلا يكون أقوى

(قوله لادور الخ) يعنى أن مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين لايكفى فى جواز اتصاف شيء بالقياس الي آخر بها لان هذا الاختلاف في الجهة التعليلية فلاينفع في ذلك اختلافهما بالمفتقرية اليه بل لابد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب للمنسوب اليه بالامكان وحينئذ لادور فتدبر فانه قد خفى على الناظرين

بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العينى لاالظلى حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

(قوله يكفيه التغاير الاعتبارى) والتغاير الاعتبارى موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم ان هذا التغاير الاعتباري لاينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات وأصل التوقف فان قلت التغاير الاعتبارى لا يكفى فى تحقق نسبة الافتقار قلت انما لايكفى لاستلزام الافتقار التقدم الذي لايتصور بين الشيء ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذى فر منه هذا المستدل

(قوله لانا نقول لادور الا مع اتحاد الجهة) قيل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقراً اليه صفة أخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقراً ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل التوقف بان يكون (ا) موقوفا على (ب) فى وجوده و(ب) موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا اورده بانتفاء الدور حينئذ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ماذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة

اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) أى على الدليل الاولى أو الاقوى (المضافان) نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان

(قوله لباب الاربعين) للقاضي الارموى

(قوله ولك أن تحملها الخ) بان يراد بالمفتقر والمفتقر اليه المعنيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب نسبته وممكن نسبته

(قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى أن المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلة اذا أخذا من حيث انهما كذلك فالتلازم من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر وان أخذا من حيث ذاتهما فاللزوم من جانب المعلول أيضاً مع أن الكلام فى المعلول والعلة من حيث انهما كذلك

(قوله فلا يوصفان بالافتقار أصلا) أى باعتبار الوجود المحمول وما قيل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة فمدفوع بما حقق من أن علية العدم للعدم ليس فى الحقيقة الاعدم علية الوجود للوجود وأما باعتبار الوجود الرابطى فكل من المتضافين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لااليه فلا افتقار أصلا وهذا الجواب على رأى المتكلمين المنكرين لوجود الاعراض النسبية

للأخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشئ لازم لذلك الشئ وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر اليه لايجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل

(قوله ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح) وجه الفساد الذى أشار اليه فى الثاني هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لايجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول

[قوله لانهما اعتباريان] الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان ذاتى بالنسبة الى اتصاف امر بها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يردان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفى في الايراد فالوجه هو الجواب الثانى

بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفتقر كل الى الآخر (أو) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذي هو مبني الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت المتأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) أعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (فى التقدم) أعني تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان أردت بتأخر المعلول معني المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان أردت به معني آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود

(قوله تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشيء لنفسه وحينئذ يتوجه أن اللزوم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الخ كما لايخفى

(قوله لوحدة السبب) كالتولد الذى هو سبب الابوة والبنوة

(قوله من جواب الخ) وهو قوله والجواب أن معني التقدم

(قوله بين الدليلين المردود والمرضى) أى المردود عند الامام وهو ماذكره أولا والمرضى عنده وهو الاولى

(قوله ومع ماسبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصول بقوله من جواب الخ ردا لزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لايتحقق الا باتحاد الجهة

(قوله الذي هو مبنى الدليل المرضى عنده) المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول لاالدليل الذى عنونه بالاقوى لان السياق لايناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثانى اقوي من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه

والمرضي ﴿المقصد السابع﴾ في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول (العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) أي في زمان وجوده (والا) أى وان لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) أى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول

(قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ماعرفه بقوله وهو أن يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف فى الجملة ولو باعتبار بعض الادلة أما الاول فظاهر لان التسلسل الذى لايكون فى العلل المؤثرة لايتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثانى أعنى برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الامور الموجودة متعاقبة كانت أومجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجرى في تسلسل العلل لانه يعم الامور المتعددة الموجودة معاً كما سيجئ والوجه الرابع لايتوقف عليها أصلا لانه جار في تسلسل المتضايفات ولايتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلا عن كونها مجتمعة

(قوله العلة المؤثرة) أى المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ماليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها

(قوله يجب ان تكون موجودة الخ) أى يجب ان تكون باعتبار وجودها الذى به يؤثر مقارنا للوجود الذى هو أثرها وهذا القدر كاف لنا في اجراء الوجه الاول لانه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة فى الوجود فيكون المجموع موجودا وما قيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المعلول لا فى ابتداء وجوده فقط والالا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه فوهم منشأه انه حينئذ يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها فى الزمان الثانى مؤثرا فى وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة فى الزمان الثانى لان مقارنة العلة مع المعلول انما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع أزمنته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة فى المعلول لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود

[قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة] لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في جميع ازمان المعلول لافى ابتداء وجوده فقط والا لايلزم اجتماع العلل بأسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله فى الدليل فيكون عند وجود العلة لامعلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو فى بعض أزمانه فينبغى ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها فى ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع ازمنه ويتم المطلوب

لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) أى العلة (فى الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أى تحصل وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول فى الزمان الثاني (قلنا الايجاد) أي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) أى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب (موجبا فى الحال له) أى لحصول ذلك المعلول (في ثانى الحال فله) أى فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (وتتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) أي الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل

وانما هى مؤثرة فى جودها الابتدائى وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار

(قوله فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر

[قوله أي تحصل وجوده الخ] أشار بذلك الى أن قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الايجاد كأنه قيل بحصل وجوده الذى فى الزمان الثاني وليس متعلقاً بالايجاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول وايجاده فى الزمان الثانى الذى هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلا فى نفسه لامتناع حصول الايجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق والى دفع ما يرد من ان القول بكون الايجاد فى الزمان الاول وحصول المعلول فى الزمان الثانى بين البطلان لان الاضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المراد بالايجاب والايجاد الامر الاضافى الذي ينتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذى من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول

(قوله وتتسلسل الايجابات الخ) وهو باطل أما بالبديهة لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما ببرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة

(قوله لانه ليس موجباً) قيل ان الايجاب أمر متجدد فلا بد من علة الاتصاف وتحقق ايجاب

(قوله وتتسلسل الايجابات الى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لايتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه فى جانب المعلول وهو ملتزم

(قوله لانه ليس موجباً الخ) قيل عليه الايجاب أمر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف وتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة

يكون (ايجابا) مغايراً لحصول المعلول (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) في الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول أو قبله وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جداً (وقد يجاب بأنه) اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذ (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) أي لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور أولا قال المصنف (والاولى) في دفع

آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر

(قوله بل كان الايجاب) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود المعلول موجباً لاجل استتباعه له فكونه موجباً حال عدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستتباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل ان كون الايجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله والا لزم التسلسل مطلقاً

(قوله لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوزه أقول يمكن توجيه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بان يقال الايجاد وان كان مغايرا لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يتخلف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجباً وننقل الكلام الى الايجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدما عليه كان موجباً لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدما فانه ايجاب وليس بموجب

(قوله وقد يجاب) أي عن قوله فان قيل

(قوله فليس حصوله لايجابها له) فلا علية اذ هي الايجاب

(قوله ولما أمكن الخ) بان يقال لا نسلم ان ليس حصوله لايجابها له لان معنى ايجابها له ان يكون

(قوله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن) فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول

(قوله احدهما لازم الانتفاء) يعني احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الامرين لا على التعين في اول الوهلة

تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلول (هو أن يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقا بها) أي بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أي وجود المعلول (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحداً فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجادا حقيقة وليس حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما

الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا أن المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجابا فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق وقال المصنف والاولى

(قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلول في ثاني الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها

(قوله لا تمايز الخ) يعني أن المراد نفي الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوما أولا ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لان المقصود أعني عدم افتراقهما في الزمان لايتوقف على الاتحاد ولئلا يرد أن الايجاد صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يتحدان

(قوله بحيث يعدان واحدا) اما للعينية أو للزوم

(قوله حقيقة) أشار بذلك الى أن قولهم علمته فلم يتعلم وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة أسباب التعليم والكسر

(قوله فلا ايجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب

(قوله اي لا تمايز بينهما الخ) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد لظهوره فقد أشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد ههنا لاينافي ماسبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة أولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل

عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لايتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على أنه لافرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان حصول الوجود لايتصور تخلفه عنهما أصلا ﴿ المقصد الثامن ﴾ التسلسل محال وهو أن يستند الممكن) في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لاتتناهي اذا أخذ من حيث هو جميعها (أى) أخذ (بحيث لايدخل فيها) أي في جميعها (غيرها) أى غير تلك الممكنات (ولايخرج عنها شيء منها) فلا شك أنه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لايتصور عدمه الا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذلاواسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من أجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن أولي بأن يكون ممكنا (فهو) أي ذلك الجميع

(قوله من أن حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه) وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ماذهب اليه المحقق التفتازانى

(قوله اذهما بحيث الخ) في أكثر النسخ بكلمة أو اشارة الى مااختاره قدس سره وفى بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فمعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً

(قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكتفى في السؤال على الايجاد حيث قال يوجد فى الزمان الثانى وانما زاد المجيب الايجاب للتنبيه على ما ذكر وذلك لانه جعل الايجاد العام مقابل الايجاب فيراد به ما عدا الخاص وهو الايجاد الاختياري

(قوله وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لاثبات الواجب لاأن حقيقة التسلسل ذلك ولا ان المحال هو هذا التسلسل

(قوله الابعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أولا

(قوله أولى بأن يكون ممكناً) لاحتياجه الى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجا الى علة

(قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة كما لايخفى

(ممكن) لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى مايوجده (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجد للشئ لايكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولا شيئا من أجزائه والا أوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء (وانها) أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لامحالة (جزءا) من أجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لووقع بغيرها) أى بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعا بغيرها) اذ ليس فى المجموع شئ سوي تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستنداً الى علة) موجدة (داخلة فى السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد

فتكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون أولى به

(قوله والا أوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب

(قوله فان جميع الاجزاء الخ) أشار باقامة هذا الدليل مع أن ماذكر سابقاً من أن موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف فى اثبات أن الخارجة توجد جزءا من أجزائه الي أن اثبات هذا المطلب لايتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه

(قوله والا توارد الخ) بهذا ظهر أن الدليل المذكور انما يجرى فى العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز فالخارج الذى هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال لو تسلسل المعلولات الى مالانهاية لزم وجود ممكن أعني مجموع السلسلة بلا

(قوله والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي) هذا التقرير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجرى فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا أيضاً بان جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج الي علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة فى بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطا واجبار جوده فى جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لاالى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا

شخصي (وهو) أى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى النهاية هذا خلف وأيضاً اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لايخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل أمر اعتبارى يمتنع وجوده فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان أردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى أمر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني ان يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء

(عبد الحكيم)

علة لان علته لايجوز أن تكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكر واللازم باطل فالملزوم مثله

(قوله واذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد أو بعدم اللاتناهي

(قوله انما يطلق على المتناهى) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة

(قوله وهذا اعتبار معقول] ولو لم يكن معقولا كيف يحكم عليه بانه غير متناه

(قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا يظهر أيضاً انه لايجرى في غير العلل المؤثرة

الى علة أخري خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما أشار اليه بقوله أى بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك

(قوله فتكون تلك الاشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل لاخفاء في أن المعلول الذى هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الاحاد فعلة المجموع ماقبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعني انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل الخ وحينئذ لا يتجه الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشئ نفسها حقيقة كما لا يخفى ويكون الترديد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة الخ قبيحاً لعدم احتمال العلية أقول قد عرفت ان المراد بالعلة ههنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلا معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءا منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من ان تحصي

(قوله على معنى انها كافية الخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه

(قوله لا يدخل فيها غيرها الخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ماهو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ماهو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء فى قوله أعنى أن يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة فى السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد بما قبله فانه أيضاً المجموعات بخلاف قوله اولا والثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض فى التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل الخ وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم أن مختاره فى الحقيقة هو الشق الثاني أعنى كون علة السلسلة جزءا منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان فى تقريره ترديداً قبيحاً لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة

العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحداً معينا أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على

(قوله والاشتباه) أى للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الي علة خارجة

(قوله وهما أمران متغايران) أى التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية أما الاول فلأن معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير ان يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر وأما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقيل في اثبات التغاير انه اذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذ لا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لانا نعلم ضرورة انه تحقق ههنا ماكان موصوفا بالكثرة والاثنينية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وأيضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخلا فيه انتهي وفيه انا لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم

علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذى ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشئ اما غير خارجة عنه أو خارجة عنه ولا خفاء فى قبحه وقد يناقش أيضاً بان هذا الذى ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض فى السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولايجوز أن تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لايجوزون صدور أثرين عنه تعالى وقد أسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجباً آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الي الواجب ومنع جواز صدور أثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكأنا أشرنا فى أوائل المقصد الثالث الي مايمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فيتأمل فيه

أى وجه فرض أعني سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أولا على سبيل الدور * الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتي يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا أثر فى ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشئ والجواب أن الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير

ضرورة عروض الاثنينية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز ان يكون معروضها المتحقق كل واحد من (ا) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكفي في تعليله بعلة موجدة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان فى حواشى شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج الى اثبات التغاير ولخصه بما لا مزيد عليه وان شئت فارجع اليه

(قوله على أي وجه فرض الخ) أشار بذلك الي أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه فى صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللا كل واحد بالآخر والي ان الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً

(قوله سواء فرض الخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وان لم يفرض تعليل الآحاد

(قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو فى الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد اثبات المقدمة لدفع السند

(قوله على سبيل الدور أولا على سبيل الدور) اذا فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهة سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لاعلى سبيل الدور كما فيما نحن بصدده أو على سبيل الدور كما فى صورة أخرى وقد يقال معنى كلامه انما قلنا اولا ان في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهة سواء قلنا ان فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لايضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور اولم نقل بان فيه ذلك فانه أيضاً لايضر وهو الفرض لاعلى سبيل الدور

(قوله والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب انه لايلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها للقطع بان (ا) اذا أوجد (ج) و(ب) اذا اوجد (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (ج د)

على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الاخير علة

(قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان أراد ان لا يكون لها شريك أصلا لا خارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى موجد كذلك وان أراد ان لا يكون لها شريك خارج فسلم لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثرا في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهلم جرا فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساده أقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود ما مر سابقاً من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من أجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع

مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للتسلسل فعليته أولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذى ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولي بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة وأما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا

(قوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل) قد عرفت بما حررناه فى الحاشيه السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة فى تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معني ان لا يستند شيء من أجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الي نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وأيضاً ماقبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما تجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذى ذكره المصنف فى الالهيات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى وأما الاحتياج الي فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذى ذكره الشارح في حواشى التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم

للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل انما يجرى في تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفي على ذى فكرة * الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أى احديهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احديهما (بالاول) أى بازاء الاول من الاخري (والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد

(قوله لا متنازلة فى المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولا من وجه فنقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لمجموعها أيضاً معلول لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التى كل واحد منها علة فمعلوله اما نفسه أو جزؤه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبة أو بمراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التى فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لا معلول له فينقطع السلسلة فخلاصة البرهان جار في المعلولات الغير المتناهية أيضاً وما قيل فى وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت المعلولات من الواجب الي غير النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة فى السلسلة ولا نسلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من أجزائها فيما اذا كان بعض أجزاء الجملة غير مفتقر الي علة أصلا أي الواجب كما عرفت فلا يلزم علية الشئ لنفسه كما فى التسلسل فى جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان فى جانب العلة والكلام فى اجرائه فى جانب المعلول

انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعي وليس المقصود من الاعتراض الا هذا

(قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل) اي الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الانسبية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول

(كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) أى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده) أى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شئ من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهى بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات أو وضعى كالابعاد أولا يكون هناك ترتب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضاً

(قوله أى مساوية لها الخ) بمعنى عدم المفاوتة لانه يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الاخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ماقيل لا نسلم لزوم التساوي ان أريد به توافي الجملتين بحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوى يكون لاجل اللاتناهي أيضاً وان أريد به عدم المفاوتة فلا نسلم استحالته

(قوله فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها

(قوله والزائد على المتناهى) أي بمراتب متناهية

(قوله لجريانه الخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها في افادة بطلان التسلسل فى جانب العلل

(قوله كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافى حد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد فى الجملتين من جانب اللاتناهي وان أريد به عدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهي لامن التساوى فى المقدار

(قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى أزمنة حدوثها يحقق الترتيب ولا يحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل أخذ ذواتها لم تكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة في

متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مراراً غير متناهية والأخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا

(قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق أن يقول كما فى شرح المقاصد بأن يفرض جملتان إحداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق احديهما بالاخري الخ والشارح قدس سره حمل مؤنة تضعيف الواحد وتضعيف مافوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفى صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لايجدى نفعاً لان فى كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض فى الاول استلزم خلاف المفروض فى الثاني والا فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل اذلايقول به أحد من المتكلمين لان المعدودات متناهية خارجا وذهناً والتصور التفصيلى لها ممتنع من القوى القاصرة والاجمالى لاتعدد فيه فضلا عن اللاتناهى وفى علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا فى علم المبادي العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلى لها بمالايتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال ومنشأه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في الزمان الماضى حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها فى الاستقبال اذ الموجود فى كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي فى الامور الماضية كفى الوجود الفرضي في الامور المستقبلة وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بأن ماضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة فى نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً للواقع فيلزم أحد المحالين بخلاف الامور الموجودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس الامر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي مافرض غير متساو أو تناهي مافرض غير متناه ولا محذور فى ذلك اذا المحال يجوز أن يستلزم المحال

زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة فى أجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا أو اكثر فان تناهيها مستلزم لتناهي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه

(قوله والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ المحقق في الذخيرة واعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته فى شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل فى صورة النقض لعدم

النقض (ان المملولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذكور الذي هو المعلولات واخواتها أمراً (وهميا محضا حتي يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهي فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه أن الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انهما) أي الجملتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر (أو) نختار (أنهما لاتنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الأمر (فانه يلزم) فيه أحد أمرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون مالا يتناهي في الواقع متناهيا فيه (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء كان بينها ترتب أو لم يكن (واما على سبيل التعاقب)

(قوله فنختار انهما تنقطعان) أى على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلا

[قوله ونختار انهما لاتنقطعان) أى على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالا ويحتمل أن يكون كلمة أو للتخيير أى لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب

صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبسة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلا وفي الذهن غير متناة مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشى للمطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حينئذ ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاذ فليتأمل

أى بلا اجتماع فى الوجود (فان ترتبهما) أى ترتب هذين النوعين أعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما فى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى أمور لها وجود بالفعل وترتب اماوضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ماذكروه أنه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضاً فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الأخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الأخرى ليس فى الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلا

(قوله فان ترتب هذين الخ) فى بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفى بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول اذليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أوتقدمه معتبرا عند المتكلم

(قوله ليسقط الخ) اللام للغاية أى فيسقط ذلك النقض اما لعدم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءا مما فوقها كما س

(قوله وتلخيص ماذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص أن التطبيق التفصيلى ممتنع في الامور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجرى البرهان فى شيء من الصور فالمراد التطبيق الاجمالى وهو انما يجري فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضاً فى الخارج يقتضى وجود الطرفين في الخارج معا والجواب أن الاتصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقياً فالحال كما لو ذكرت وأما اذا كان انتزاعياً فلا يقتضى الا وجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفى لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم أحد المحالين المذكورين وأما ماقيل فى بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفى

(قوله ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ماهو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التى تحته كما سيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلا وارد قطعاً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلا) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم

وليس في الوجود الذهنى أيضاً لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما فى الخارج أو فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث

للانطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر أن يكون التطبيق تدريجياً فمدفوع بانه وان كان تدريجياً لابد في كل مرتبة من وجود الطرفين معا ولا وجود فى السلسلة المتعاقبة الا للواحد فقط

(قوله اذ لا يلزم الخ) فيه انه ان أراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره فى الترتيب من الجملة الاخرى فسلم لكنا لا نعتبر فى التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وان أراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الأخرى فممنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الامام في المطالب العالية انه استقر رأيى بعد الافكار المتتالية مدة أربعين يوما متوالية على أن هذا الضبط كاف فى التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فانه مما خفى على بعض الناظرين وتصدي لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه

تجتمع فى الوجود الخارجي لكنها مجتمعة فى الوجود الظلى عندهم لكونها ثابتة فى علم الملأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضاً عند الشيخ أبي على كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازى فى النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعى بحسب الوجود الظلى وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هى فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلل يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التى من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثانى فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له

(قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتب بوجه ما) فيه بحث أما أولا فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان

وهكذا الجواز أن يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فى أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد أصلا قال المصنف (وأنت تعلم أن الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المعلول)

(حسن جلبي)

موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان وأما ثانياً فلأن عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين ان لزم كونهما متحققتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أورده للتوضيح ضائع اذ لامناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار فى غير المرتب بل في مراتب الاعداد أيضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين أيضا فى مراتب الاعداد

(قوله ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) لايخلو عن مساعة اذ لاشئ بين لمعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التى فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون مالا يتناهي محصوراً بين أمرين يحيطان به (فيكون الكل) أى كل السلسلة (متناهيا) أيضاً (لانه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الا بواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولاشك ان الكل لا يزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهى الا بواحد متناهيا وليس ماذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون مابين (ا) و (د) أقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال مابين (ا) و(ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و(د) كذلك فاذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ماهو أقل من ذراع الا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) أى مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة)

(عبد الحكيم)

(قوله يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفا فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومى مع عدم تناهيها

(قوله وبين علة ما) أى علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالمشار اليه مايفهم مما سبق

(قوله من جانب العلل) لا من الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصورا بينهما

(قوله بينه) أى بين الواحد وبين المعلول الآخر الذي فرض مبدأ

(قوله وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ماقيل لايلزم من تناهى كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وعلة ماتناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال مابين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و(ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً كذلك فيلزم أن يكون مابين (ا) و (ب) أقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه فى المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه أيضاً

(قوله أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الاول فقط لا لمجموع المابين ليطابق الممثل له فان

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخيروفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بمايلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهي (وما لا يزيد على المتناهى الا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشياوهوصاحب الاشراق (بأنه حدسى) محتاج الي حدس ليعلم به صحته وذلك لان

الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ماقيل انه لابد ههنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد والا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين

(قوله والمراد الخ) يعنى ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ

(قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضاً من المسافة وفسر المجموع بالمسافة

(قوله فيما حكم الخ) أي فى المجموع الذى حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ

(قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الاخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساويا له ولظهوره لم يتعرض له

(قوله وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ

(قوله عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما فى عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشى البحث الذى حصله بنفسه وباللوحي ما أخذه من الكتاب

[قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ] يعنى لايريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لايفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ بجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه أشار بقوله وذلك الي قوله وفرض أيضا ان المسافة ساوت الفرسخ مما يلى الجزء الاخير

[قوله واعترف من احتج به بانه حدسى] قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لايصح ان يقال مابين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة فى أي زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لايخفى

العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير وأما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجرى في المقادير الا اذا فرض عروض الاعدد لأجزائها بأن يجعل أذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه (الرابع لو تسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) أي لزاد

(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدوانى هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس أجلى من المطلب حتى يثبت بها أو ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذ لامعنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعرى كيف يجرى الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولايخفى على الفطن أن المنبه به تناهي المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهى الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول أجلى

(قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) أي يحكم أن كل ماعدا واحدة منها داخلة فى هذا الحكم وان لم تتعين تلك الواحدة

(قوله ولا يجرى فى المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهى عددا يستلزم التناهى عددا فلابد من اعتبار عروض العدد

(قوله جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان أحدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطبق الاول بالثانى فاما ان ينقطع أحدهما فيلزم تناهي ما فرض غير متناه أولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل

(قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون فى الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلى ولا الاجمالى اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من

(قوله الرابع لو تسلسل العلل الخ) هذا الدليل لايجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة

عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل أما الشرطية فلأنا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) أي فى تلك السلسلة (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها أعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (وأما الاستثنائية) وهى بطلان التالى (فلأن العلة والمعلول) أى العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود) أي اذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين

(عبد الحكيم)

الامور الاعتبارية لا شك في اتصاف الاشياء بهما فى الخارج اتصافا انتزاعيا أعنى كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها العلية والمعلولية ولا بدمن تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احديهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر

(قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت أو معلوليات مجتمعة أو متعاقبة فيجرى فى الحوادث الغير المتناهية التى اثبتها الفلاسفة فى ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضى لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما

(قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجرى في التسلسل من الجانبين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا عن المحقق الدوانى في جريانه فيه من انا اذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير

أزيد عدداً من الاخري وهو باطل * الوجه (الخامس انا سنبين) في الالهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا علي الآخر * المقصد التاسع * الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (لا ذاته) كيبوسة الحطب (فانها شرط) للاحراق (اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد أن يكون يابسا) والجزء مايتوقف عليه ذاته (أى ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه) وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها في تجفيف الثياب (وعده) أي عد عدم المانع (من جملة الشروط)

متناهية من معلول معين وتصاعدنا في العلل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلية التي تضايف المعلولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيما تحت تلك المعلوليات وهو ظاهر ففيه بحث لان كل معلولية في تلك القطعة مضايفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذى أخذ مبدأ مضايفة للعلية التي قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتي يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضايف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية في أحد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احديهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضايفين على تقدير اللاتناهي وهي لا توجد الا اذا فرض اللا تناهي من جانب واحد

(قوله الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشتراكهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير

(قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) أى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار وأما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق

التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ﴿المقصد العاشر فى﴾ بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال و) بيان (أحكامهما عندهم) قال الآمدى ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلا للافادة (وفيه) أي فى هذا المقصد (مسائل) ثمان ﴿الاولى﴾ فى تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي) الباقلانى (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لا تكون عللا للأحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه

(قوله نوع من التجوز) باقامة لازم الشئ مقامه

(قوله وبيان أحكامهما) قدر المضاف هنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملا لهما

(قوله وفيه مسائل) حمل التعريف من المسائل اما تغليباً أو حملا للمسئلة على المعنى اللغوى

(قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأى الاكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب اليه أبو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس

(قوله توجب) أى تلك الصفة أى قيامها حكماً أى أثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجرى عليه

(قوله فانها لا تكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج

(قوله فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية عند القاضى الباقلانى

(قوله كعلم الواحد منا الخ) أى الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

(قوله لما عرفت من ان العدم لامدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت هنا

[قوله الاولى في تعريفهما] عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني فافهم

(قوله فانها لاتكون عللا للاحوال) أى الجواهر لاتكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل عللها ولهذا قال فى ابكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة أما المعللة فهي كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالما وأما الحال الغير المعللة فهى كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائداً على الذات الى هنا

(ومعني الايجاب مايصحح قولنا وجد فوجد) أى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحلها يشعر بان حكم الصفة لايتعدى المحل) أي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد

(قوله أي ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة

(قوله والمراد الخ) أى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على أن المطلق ينصرف الى الكامل

(قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق أى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين

(قوله لايقولون) أى لاعلية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالي فضلا عن أن يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلى

(قوله أصلا) لاللموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال وأما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى

[قوله بلا وجوب] قيد اتفاقى وبيان للواقع

[قوله ومثبتو الاحوال منهم الخ] جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دفعاً لتوهم المنافاة بين القول بايجاب المعاني للاحوال وبين هذا القول أى هم يوافقون النافين في استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعانى للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات

(قوله يشعر الخ) أى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازيا

كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضاً مع انه حال عند البعض

(قوله أي ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لايصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم

(قوله يوافقونهم فى هذا) أى في استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالي واثبات العلية للاحوال لاينافيه لان الاحوال ليست بموجودة

حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (اذا لم يمنع) منه مانع (أو) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) أى كون المعتل معللا به (قوله) أى قول القائل (كذا لأجل كذا) كقولنا كانت العالمية لأجل العلم (فدورى) اما الاول فلأن المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور و يتجه عليه أيضا أن العلة ان أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وأيضاً اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية

[قوله وهو محال] لامتناع قيام ماله ثبوت بما لاثبوت له أصلا

[قوله فلان المعلول مشتق الخ] وماتوهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً الي العلية فوهم لانه راجع الى ماوالتأنيث باعتبار انه عبارة عن العلة

[قوله اعتبار التعقيب] لانه زماني بدليل قوله بالاتصال

[قوله وأيضاً الخ] هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع فى أصل التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من أن هذا الرد انما يتم اذا كان تعريفا لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق امالو كان تعريفاً لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس بشئ لانه يخرج عنه العلة

(قوله لكان المعدوم الممتنع مثلا) انما قال مثلا لان المعدوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضى فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتى أعنى الثابت في الخارج وهو الحال

[قوله اما الاول فلان المعلول أيضاً] أجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بماعلم عرفا انه معلول ليس من الدور فى شئ فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة

(قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الاتصال

(قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه

(قوله وأيضاً اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام المصنف الا انه مذكور فى أصل التعريف الذى أورده ذلك المعرف ولهذا الحقه

لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي أن ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضاً فساد آخر وهو ردالاعلية الى القول أعني يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) أي تنقله من حال الى حال (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي بتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذلا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج أيضاً عن الاول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة أو

التامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذلاايجاب في شيء منها مالم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا ايجاب

[قوله ولا شك أنه ليس الخ] ويعتذر عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح أن يقال هذا القول

[قوله عندهم] أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني

الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ماهو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميه ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط

(قوله وسيأتي ان ايجاب العلة الخ) يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً

(قوله وفيه أيضاً فساد آخر) قيل هذا من المسامحات التي لاتلبس المقصود والمراد مايصحح القول لانفس القول

(قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريفان لمثبتي الاحوال من أصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لايقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالميته واجبة بلا علم تعلل هي به وهكذا البواقي

(قوله أو ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة) قيل الانسب ان يقال متغيراً بشيء اوامس بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولذالم يتعرض هناك بلزوم الدور

ما يتجدد من الاحكام بالعلة ﴿المسئلة الثانية﴾ قال أكثر أصحابنا حكم العلة يتعدي محلها) أي تكون العلة خارجة عن المحل الذى أوجبت له الحكم (وأنكره الاستاذ) أبو اسحاق

[قوله أكثر أصحابنا] أى من مثبتى الحال اذ لاحكم عند النافين فضلاعن التعدى

[قوله أى لاتكون العلة الخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازم له يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجئ فسره الشارح قدس سره بما هو المقصود وأشار الى أن المراد بقوله لايتعدى محلها انه لايفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أولا فلا يصح قوله وأنكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم وأما لى تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى أوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لانسلم انه حينئذ لايصح قوله وأنكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بانكار عدم التعدى ويجوز أن يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لماصح قول الشارح قدس سره وأنكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها

(قوله خارجة عن المحل الخ) أي لاتكون حالة فيه كماهو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة فى جزئه أوفى أمر مباين له أولا تكون حالة أصلا فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عند

(قوله اى لاتكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها أم لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هي العلة ليست في محل عندهم وأماعلى تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم ثم ان ماذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة فى المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهوقول البصريين واما بانكار الثانى وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لايصح اذ يستلزم ان لايتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة فى توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذى هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحق في الصورة المذكورة أيضاً لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الآخر الذى ثبت له الحكم أيضاً فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذى أوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته لجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع

ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان أنكره) أى الاستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه (بخلاف غيرهما) أى غير توابع الحياة (كالألوان) عند من يثبت لها أحكاما فان حكمها لا يتعدي محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل

المعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة فى جزئه فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم

(قوله ولم يشترط الخ) أشار به الى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة

(قوله أن لا تكون العلة قائمة الخ) بان لا يكون لها محل كما تدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم فى سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول أفلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته فى عالم الامكان قائم بذاته فى ضبط الوجوب

[قوله لاستحالة قيام الحوادث) أى بذاته تعالى دون المتجددات لان الاتصاف بها انتزاعي وليس بحقيقى حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم أو قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة

(قوله وان انكره أى الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ماهو الظاهر وقوله تفريعاً على القول بالحال قيد للكل اعنى قول أكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه أن يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ماوقع في فى الشرح وأنت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تفريعاً قيد للكل على انه لاشك أن أكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالقاضى وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير أنكره اليه الا بطريق الاستخدام فالاقرب أن يرجع الى المنكر للحال فتأمل

(قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعنى الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول أعني المريدية الا انها من قبيل الأحوال وسيجيء فى الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الي التعلقات

يتعدى حكمها محلها أولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشئ (فانها) أي الحياة (ليست من توابع الحياة) أى ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في أن حكمها لايتعدى محلها (احتج أصحابنا) علي أن حكم العلة لايجوز أن يتعدي محلها (بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض) والعرض لايتصور قيامه بنفسه (و) يبطله أيضا (ان نسبته) أى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها فى بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلامرجح (أو بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته)

(قوله فانها ليست الخ) يعنى ان الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدي فى توابع الحياة فلو قلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته

(قوله والا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به

(قوله وان نسبته الي جميع المحال) أى القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع

(قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله ويبطله انها عرض

[قوله وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته)أى لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لاينافى ما في الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق

[قوله فألحقها الحذاق] اشارة الي الاستهزاء بهم فان دليلهم الذى أشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لايخفى على من له أدنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل فى قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشئ بنفسه لانه أخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

(قوله احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لايلائم ماسيجيء من أن المدعي ضروري

(قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لايجوز أن يكون الايجاب فى البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام فى جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة فى نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لايفيد

(قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئياً) نبه بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف الى

وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما نجوزه) أى تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزءا لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمراً ليس جزءا لزيد حتى يتعدي الحكم منه اليه (وأيضاً فانه) أي ماذكرتم (تمثيل) أى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدى فى مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدوراً) مع

(قوله وكونه مرئياً) عطف تفسيري لرؤيته على انه مصدر المجهول

(قوله وانما نجوزه الخ) لا فيما اذا كان محل العلة مبايناً لمحل الحكم

(قوله ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً

[قوله أى بيان الخ] أى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر

[قوله توضيح ذلك] انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه فى الحقيقة بيان للمدعى بمثال جزئي لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى في العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذي ليس قائماً به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التى ليست قائمة بالمعلوم والمراد

[قوله جوزتم] أيها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام

المفعول ثم المضاف محذوف أى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى على ماسيجيء فى الالهيات من أن معنى العلة هناك متعلق الرؤية

(قوله والفعل ليس قائماً به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعاً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ماملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى أوجده الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية الصفة الاضافية التى تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر فى كون الفاعل فاعلا على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائماً بذاته

عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) أي نحو ماذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجباً والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) أى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل

(عبد الحكيم)

[قوله وكذا الامر الخ] فان مذهبكم ان الامر والنهى موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال أمر فحسن ونهي فقبح

(قوله ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي

(قوله من قال منا الخ) كالقاضي وجمهور الاشاعرة

(قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعرى ومن تبعه

(قوله لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي فى مباحث الرؤية

(قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكلية المقدمة الممنوعة أعنى امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزءا لمحل الحكم

(قوله اذا قام العلم بجزء) أي العلم التصديقى بشئ معين فى وقت وقام الجهل المركب بذلك الشئ المعين بجزء آخر فى ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجوداً واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ لا استحالة في كون شخص عالماً وجاهلا بالقياس الي شيئين ولا فى وقتين كمن اعتقد قيام زيد فى وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم في وقت آخر والحال انه قائم فى الوقتين

(قوله لا يقال هذا الخ) منع لبطلان التالي بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً والمحال يجوز أن يستلزم المحال

(قوله لتضادهما الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال الا أنه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده فى كل قياس استثنائي يستثنى عنه نقيض التالى أيده بان بينهما تضادا باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة

بجزء آخر والا كان الكل عالما وجاهلا معا (لانا نقول أنه) يعنى قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تمدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكنا لا امتناع له فى ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ماذكرتم انما هو (باعتبار تمديتهما الى غير محله) أي تمدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التمدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وأيضاً) ماذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهل لا فى جميع العلل التى جوزتم تمدية أحكامها (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص (والعجز عنه (بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما) منه قياما معلوما بالضرورة فلوجاز تمدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معا وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله فى بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما

(عبد الحكيم)

(قوله جائز لذاته) يعنى انه ممكن في ذاته فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين

(قوله أمرا ممكناً) ان أراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكنا فى نفس الامر فممنوع وان أراد انه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فسلم لكن لا يجدى نفعاً لانه لا بد من امكانه فى نفس الامر ليترتب عليه لزوم المحال فى نفس الامر

(قوله وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه

(قوله بان امتناع تعدي الحكم الخ) هذا الحكم أخص من المدعى لان المراد منه امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كعالمية زيد بعلم عمرو والمدعي امتناع تعدى الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أولا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفى كون العلة قائمة بنفسها فما قيل ان دعوي الضرورة ينافي الاحتجاج وهم

(قوله والتمثيل للتوضيح) لا للاثبات فالمناقشة بانه لا يصحح الكلية مكابرة

(قوله لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلاء ان اشتراك الوجود بديهى ومنعه

الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم فى بيانه) أى في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى العدم المحض والنفي الصرف لايكون موجبا له قطعاً) بل لابد أن يكون موجب الحكم الثبوتى أمرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه

مكارة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله

(قوله صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات

[قوله حكما] أي ثبوتياً

[قوله العلة وجودية] أى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلثة والمعارضة

[قوله بل لابد الخ] اضرب عما فى المتن لان عدم كون العلة نفياً صرفا لا يستلزم كونها موجودة لجواز ان يكون أمرا ثابتاً

(قوله أمرا وجوديا) أي موجودا بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلة لا بد ان تكون أقوى فى الثبوت من المعلول كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة والي غير معلل وان ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ماينفيه

(قوله فلا يوجب لمحله حكماً) قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتياً كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتياً فضلا عن ان يفيده لغير محله

(قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اي غير ثابتة فى الخارج لا انها غير موجودة فيه اذ لا ينافي كونها حكما ثبوتياً

(قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجباً له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الاان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعي وجوب تحققه فى العلة اتفاقاً غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضاً فتأمل

بوجوه * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذلامزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) أى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالماجاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى في ذلك المحل لا أنه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وماذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام فى نفسه واليه أشار بقوله (وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) أى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز

(قوله اذ لا مزية لاحدهما) أى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوما فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لامر ثبوتي أعنى العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الاولى بخلاف ما اذا قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشئ

(قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما

(قوله كان ذلك المحل عالماً جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علم له

(قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علم له وعلمه لا والنزاع فى الثاني دون الاول

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية أعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عدميهما

[قوله وتناف] حمل التضاد على المعنى اللغوي ليتم التقريب اذ تحقق التضاد لا يقتضى امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافى

(قوله فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعني لو جاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذلافرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكما ثبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين) فيه بحث لان الظاهران كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما

(قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافى الذى هو اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة

(قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلا لان جوابه قد فهم بل صرح به في قوله وأيضاً فلا نسلم الخ

أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم أنه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل أيضاً عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع مابينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان أصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولايتصور فى العدم) قيامه بمحل حتي يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان أردت بالقيام) أى قيام الامر الذي هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (أو اتصافه به) يعني وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمي) كاتصاف زيد بالعمي فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعني * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت مافيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم

العدميان أى اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالماً و جاهلا معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشئ واحد والثانى لعدم كون أحدهما عدما للآخر

(قوله قلت لانسلم الخ) حاصله أنه حينئذ تكون الشرطية اتفاقية اذ لاعلاقة بين المقدم والتالى بخلاف مااذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثانى لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن أحدهما عدما للآخر

(قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ماثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها

(قوله يعنى وان أردت الخ) اشارة الى أن كلمة أو للتخيير بين ارادتيهما فيؤل الى معنى الواو

(قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذى يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولا ينهض دليلا على من قال بالتعدي في توابع الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقايسة فلو ابقى المحل على اطلاقه كما فى عبارة المتن لا ينهض دليلا لهم أيضاً لكن ينهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون المحل اصلا

فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمي الوجود في الكل هذا خلف (أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (أو العلم) أي كونه عالما (وأنه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (أي كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعني وجوب الاطراد (مما لا خلاف فيه أصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسه) يستلزم عدمها عدم حكمها (أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) أى فى الانعكاس ووجوبه (في الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفي العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (وأوجبه) أي الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) أيضاً فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالي عالمية وقادرية بلا علم

(قوله فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر

(قوله أي كونه عالما) أى حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم

(قوله العلة العقلية التى كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقليسة مطلقاً أعنى مايكون عليتها بحسب العقل فانها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة الا أن تكون موجبة

(قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية

(قوله يستلزم وجودها) يعنى أن معنى الاطراد الاستلزام فى الوجود وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام أقيمت مقامه وكذا الحال فى الانعكاس

(قوله مما لا خلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ فى مفهوم العلة

(قوله بلا علم وقدرة) أى زائدة على ذاته تعالي بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى

(قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات

(قوله وانه حال فليس بموجود) قد اشرنا فى صدر البحث الى ان المراد بالوجودى فى عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا تتجه المعارضة بالنظر اليه أصلا الا ان يورد على مدعى الوجود أيضاً

(قوله وقالوا لله تعالي عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرها من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح فى الموقف

وقدرة (ويلزمهم) أحد أمرين (اما تعليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أولا لا توجب كون محلها عالما (أو ثبوتها من غير علة) وهو أيضاً باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله (فجز في المقارنة في العلم) أى فجاز الثبوت بلا علة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر أن يقال للعلم الا أنه قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً وأما قوله (وسيأتى تمامه فى بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من أن الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة أو لم توجد والى جوابه الذى فصله هناك ﴿ واعلم ﴾ أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط

(قوله قصد المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة

(قوله فاشارة الي ماذهبوا اليه) أي المعتزلة

(قوله والى جوابه الخ) قال المصنف فى المرصد الرابع في الصفات الوجودية الثانى أى من احتجاجات المعتزلة على نفى الصفات عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب أن القابلية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضاً وان أردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه أن مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالي

الخامس ان مآل كلامهم نفى الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقاً فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم أحد الامرين بالنظر الي نفس الامر لا الى مذهبهم

(قوله ولا علة مغايرة الخ) لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً ام لا تأمل

(قوله والواجب لا يعلل الخ) هذا عند أبي هاشم واتباعه وأما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالوهية

العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المعلول مطرداً منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمايز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا أن العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالما فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضا (أو بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس * المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمعلولها (لايكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروری (فانه لايتصور علم بلا عالمية) يعنى أنا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط أووجوده أم لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء أضداده) أى أضداد

(قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه أى ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضرورى ثم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قال ان قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو لاينافى التلازم بالنظر الى العلة

(قوله قيل ههنا اشكالان الخ) ايرادها بين شقى التفصيل اشارة الى ورودها على الشق الاول منه وفى لفظ ههنا أى في أن العلة لاتوجب حكمين مختلفين اشارة الى ورودها على نفى الايجاب مطلقاً وكذلك عدم تقييد الطعاليات بما يجوز الانفكاك بينها اشارة الى الامرين

(قوله ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة أو منع لبديهة الحكم السابق فى المآل فلا يرد ان الحكم ضرورى ولا وجه لمنع الضرورى

العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى أشار اليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبو سهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم) الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى

(قوله مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيها

(قوله لزم من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر

(قوله أو تعلق الخ) على سبيل منع الخلو

(قوله ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لايجرى التطبيق فيها

(قوله وأثبت الصعلوكي) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى أو عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما

(وأما فى الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم * الاشكال (الثاني الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) أي بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك فى شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على أحدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو أنه يجوز الامران (فى الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات

(قوله الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتى النقض اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما مخالفاً لجواب الآخر

(قوله شرط لوجود العلة) أي العلم والقدرة واطلاق المصحح على العلة لما سيجئ فى بيان الفرق أن العلة مصححة اتفاقا أي مؤثرة فى صحة المعلول وموجبة لها لايقال يلزم الاشكال فى العلة لكونها موجبة للحكم ولصحته لان ايجابها للصحة ليس الا بتبع ايجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته

(قوله لاعلة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من ايجابها الصحتهما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما

(قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقاً لبعد العهد

(قوله والعالمية بالعلم بها) أى العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الاولي زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحال لابد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور

(قوله فانهما) أي العالميتين متلازمتان بناء على ماسيجئ من امتناع انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به

(قوله يجوز الامران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الاولي معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى

(قوله وأما فى الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات فى الغائب وبتعدده مع تعددها في الشاهد سيجيء فى بحث العلم

(قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بان لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي وأبى سهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جداً ثم الظاهر ان العلم فى قوله بالعلم بها مقحم مستدرك

(ويمتنع) ذلك (فى) الاحكام (المختلفة) الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) أما في (الغائب) فان كان أحكامه من أجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحـدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها * المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو أنه لايثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع أو البدل أو التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلأنه استغنى بكل على عن كل كما مر) فى أن الواحـد بالشخص لا يعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان) فى محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه (أو مختلفتان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلا اطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية وقد يمتنع جواز الافتراق

(قوله فى الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالمريدية والقادرية

(قوله وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعى اختلاف العلل

(قوله فقد سبق الخ) يعنى ليس فيه تعدد العالمية

(قوله على الجمع) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه فى زمان واحد أوعلى البدل بان تكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه لافي زمان واحد أو على التركيب بان يكون بمجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية فى ايجابه كما قال الاستاذ فى فعل العبد من أن المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية في وجوده فاندفع ماقيل أنه حال التركيب تكون كل منهما موجبة المعلول فلا تكون علة لانها مايوجب المعلول

[قوله فلا تكونان موجبتين الخ] بناء على مامر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدي

[قوله وقد يمتنع الخ] بناء على جواز التلازم بين المختلفين

[قوله أو التركيب] لايخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس فى هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعي لزوم بساطة العلة كوحدتها الا أن الكلام في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكأنه أراد بالعلل ما يشمل الناقصة

(قوله فلا تكونان موجبتين لحكم واحـد فيه) مبني على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه

[قوله فلا اطراد] انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد

بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما فانا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخري) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فان قيل العالمية معللة) على سبيل البدل (بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (وأما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا) فى الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها

(قوله لابد أن يختلف أحكامها) فلا يجوز ايجابهما لحكم واحد والا لزم ايجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف

(قوله العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق

(قوله لا على سبيل البدل] فانها كانت فى الازل معللة بعلمه تعالى ثم صارت معللة بعلمنا

[قوله قلنا الخ] يعني لا نسلم أن علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحدة في الواجب والممكن بناء على أن حقيقته صفة تجلى بها المذكور لمن قامت به

(قوله انما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف ايجاب العلة على شرط

(قوله لا كل واحدة) هذا ممنوع لان الكلام فى أن تكون كل واحدة منهما علة ولا تكون العلة علة الا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع وهو أن مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها

[قوله قال الآمدي والمختلفان الخ] هذا جار فى الضدين أيضاً

[قوله فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل الخ] أى جاز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس

[قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين الخ] يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف فى الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ

أحكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف فى أحكامهما * المسئلة (الثامنة فى الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم * الثانى العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى) فانه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كانتفاء أضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر فى وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا * (الثالث انه قد يكون) الشرط (متعددا) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (أو مركبا) بأن يكون عدة أمور شرطا واحداً للمشروط (* الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعنى أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثراً بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] اذ لايجوز أن يكون لعلة واحدة حكمان أحدهما مختلف والآخر متفق

[قوله في الفرق بين العلة والشرط] لما كان الحكم يدور مع الشرط فى بعض الصور كما يدور بالعلة كالمريدية فانه يدور مع القدرة التى هي شرط لها كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف ايجاب الحكم بعد وجود العلة على شئ فما هو شرط للحكم يكون شرطا لوجود العلة فلذا لم يتعرض فى بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل

[قوله لامايؤثر الخ) اشارة الى أن القصر في قوله لامعني للشرط الا مايتوقف الخ اضافى فلا يرد منع الحصر

[قوله لابد أن يكون وجوديا] وانتفاء المانع كاشف عن الوجودى

[قوله الشرط] أي بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود أن أجزاء المركب

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص

[قوله أو مركبا] الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه فيتعدد الموقوف عليه ههنا أيضاً ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال فى المتعدد وأيضاً المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور

[قوله لانه لا يكون مؤثراً] لا لان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بل لضرورة ان العالمية

هى العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تتعاكس) أى لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض أصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمي دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقي الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهى ملازمة للمعلول أبدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التى تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهى لا تعلل

أيضاً شروط فيكون متعددا

[قوله كما عرفت] من أن العلة صفة توجب لمحلها حكما

[قوله يكون شرطاً للحكم الخ] أى من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ماهو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطاً للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم وانما قيد بالحيثية لامتناع توقف الحكم عليه لا من هذه الحيثية لامتناع توقف ايجاب العلة على شرط

[قوله قال به القاضي] وعنى بالتوقف المأخوذ فى تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ما سيجىء نقلا عن الاربعين فى المقصد الاول فى مباحث المتكلمين في الاكوان

[قوله فان قيام كل منهما] أي القيام الخاص العارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للاخري بمعني استلزام كل منهما للأخرى فما قيل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ

[قوله مع انقطاع ذلك التعلق] اذ لو بقى تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل

[قوله من قبيل الذوات] المراد من الذات ما يقابل الحال أى من الامور الموجودة اصالة

[قوله وهى لا تعلل] اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا للاحكام

لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها

[قوله كقيام كل من اللبنتين الخ] قد يقال لا دور ههنا أصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى

[قوله فان العلم من قبيل الذوات] الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة فى نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف فى كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة فى تصحيحه ومؤثرة فى صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم فى صحته (على شروط أخر) كانتفاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

(عبد الحكيم)

[قوله بخلاف الاحكام] فانها تعلل

[قوله والشرط قد يكون معلولا] ليس هذا داخلا فى حيز الفاء لانه ليس مستفادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله أى معنا مقدمة صادقة فى نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة أصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر

[قوله بل اتفق الخ] اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق

[قوله وقد اختلف الخ] فان مثبتى الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوي البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال بناء على ما نقل عن أبي هاشم

﴿ تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليه الجزء الخامس ﴾

﴿ وأوله الموقف الثالث فى الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ﴾

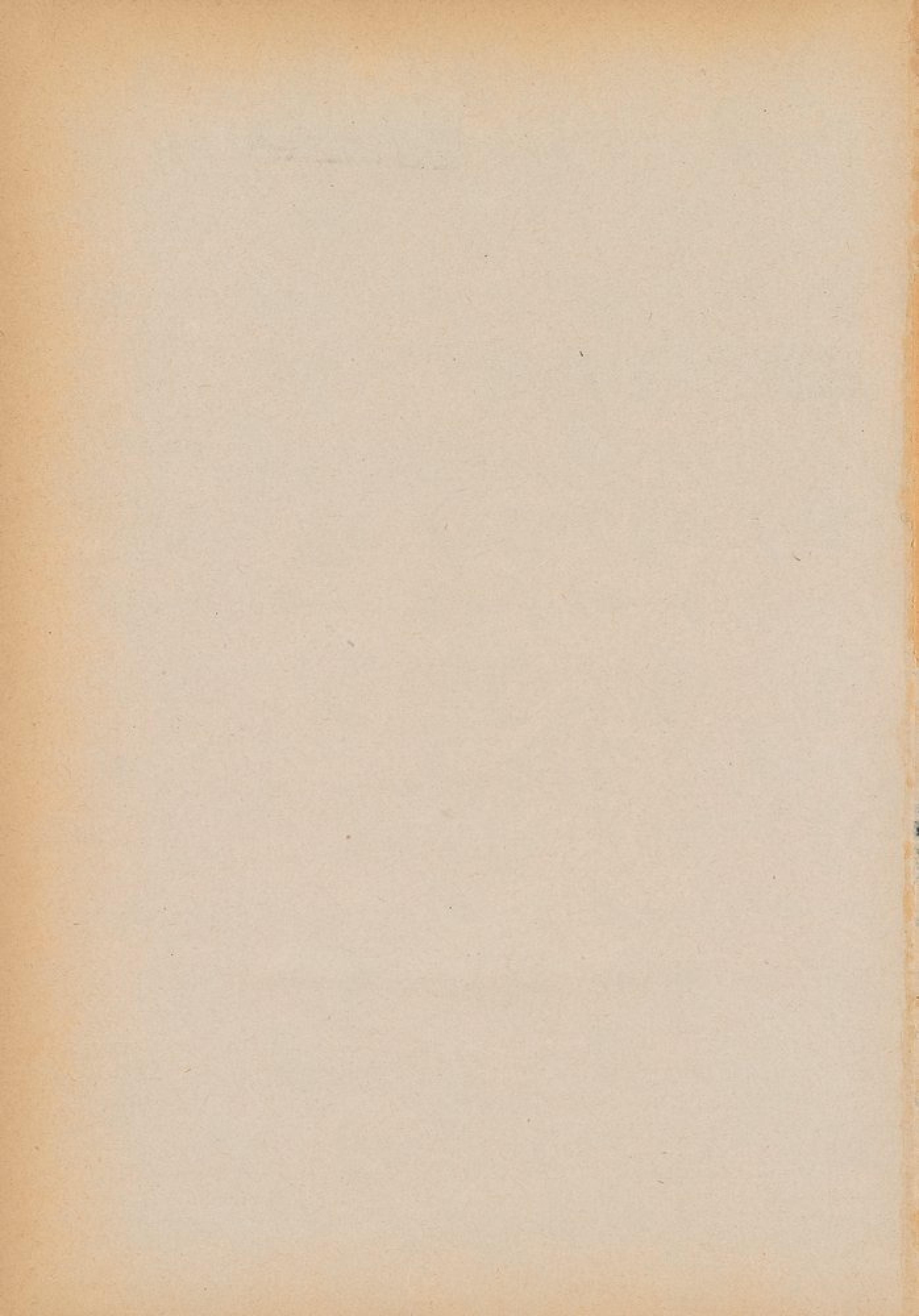
﴿ فهرست الجزء الرابع من كتاب المواقف ﴾

صحيفة

﴿تمت الفهرست﴾








12947660
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0112947660
BUTLER STACKS
DATE DUE
FEB 10 1986
MAY 2 1986
201-6503
Printed in USA

